

الأستاذ الدكتور

محمد مجدي الجيزيري

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة طنطا

البنائية والعولمة في فكر

كلود ليفي شتراوس



الناشر

دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع

١٩٩٩



# **البنائية والعولمة**

## **في فكر كلود ليفي شتراوس**

**الأستاذ الدكتور**

**محمد مجدى الجزيري**

**أستاذ ورئيس قسم الفلسفة**

**كلية الآداب - جامعة طنطا**

**الناشر**

**دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع**

**١٩٩٩**

# البنوية والعولمة

في فكر كلود ليفي شتراوس

تأليف

الاستاذ الدكتور

محمد مجدى الجزيرى

الناشر

دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع

طنطا العجيزى شارع عبدالله بن مسعود

٣٥٤٠٧٤ : ٤

تجميع كمبيوتر

مركز نايل سات للكمبيوتر

طنطا شارع حافظ وهبى

فصل الوان

ماجد جرفيك

طباعة

دار عرفة للطباعة

الطبعة الثالثة

١٩٩٩

رقم الايداع بدار الكتب المصرية

٩٩-٢٢٩٨

الترقيم الدولى

997-5615-89-5



الى رمز القيم والإعتدال والتناغم فى حياتى  
الى أغلى الناس ..  
الى روح أمى ..



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إذا كانت البنيوية عند أصحابها تشكل منهجاً للبحث فى العلوم الإنسانية ، فإنه ينبغي أن نضع فى اعتبارنا أنها لم تتوقف عند هذا الحد ، بل لقد أمتدت إلى إثارة قضايا فلسفية من الطراز الأول ، ولعل بنيوية ليفى شتراوس خير دليل على ذلك .

ومن هنا رأينا عرض بعض الملامح الفكرية عند ليفى شتراوس من خلال موقفه من الحضارة المعاصرة . وهى مواقف تحددت فى المقام الأول من خلال دراسته للمجتمعات البدائية .

محمد مجدى الجزيرى

القاهرة : أغسطس ١٩٨٤





## تصدير الطبعة الثالثة

في عام ١٩٨٤ صدرت طبعة متواضعة من هذه الدراسة باسم " كلود ليفي شتراوس والحضارة المعاصرة " ثم سرعان ما أعيد إصدارها عام ١٩٨٥ مزيدة ومنقحة . لم يكن هدفي من الدراسة التعامل مع ليفي شتراوس كعالم أو صاحب منهج جديد ، بقدر ما كان هدفي تناول المضامين الكامنة في فكره ، والحق أنني في البداية تعاطفت معه بدرجة كبيرة ، خصوصا في دفاعه عن مبدأ النسبية الثقافية وحق كل حضارة في البقاء وتأكيد قيمها ، لكنني وجدت نفسي بعد ذلك أ طرح العديد من التساؤلات بشأن مصداقية دعوته ، ما قيمة الشعارات والدعاوى البراقة في عالم يبدو وكأنه أختار أن يضع القيم والمبادئ في متحف ضمن المتاحف العديدة التي نحتفظ فيها بأجمل وأروع الوثائق والمخطوطات التاريخية ! ثم كان التسارع الرهيب الذي شهده جيلي في عالمنا المعاصر في كل المجالات السياسية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والمعلوماتية .. وصولا إلى ظاهرة العولمة . وجدت نفس أعود مرة أخرى الى ليفي شتراوس ، أعود إلى نزعتة البنيوية ومقولته الخاصة بمبدأ النسبية الثقافية محاولا اكتشاف العلاقة بينه وبين العولمة . انها مجرد محاولة ومن حقنا جميعا أن نحاول .

د . محمد مجدى الجزيري

الامارات - القاهرة ٩٦-٩٩



## الفصل الأول

# ليفى شتراوس والتمرد على الفلسفة

١- على الرغم مما يبدو للوهلة الأولى من عداء ظاهري لعالم الفلسفة عند كلود ليفي شتراوس إلا أن المرء لا يعدم لديه مواقف فلسفية ونظرات تأملية ، وهو الذي طالما أصر على ضرورة تحديد موقفنا منه كعالم لا كفيلسوف .

والحق أن مؤلفاته كلود ليفي شتراوس ، رغما عن أنفه ، تتضمن حوارا مستمرا ، نقديا في طابعه ، مع الفكر الفلسفي ، وخصوصاً مع فلسفة الظاهرات التي أرسى قواعدها هوسرل ، ومع الفلسفة الوجودية التي حققت ذبوعها وشعبيتها مع جان بول سارتر . ومن ناحية أخرى ، فإن مفهوم ليفي شتراوس عن الأنثروبولوجيا باعتبارها جزءاً من النظرية العامة للرموز or Semiology General Theory of Signs وتأملاته عن الفكر البدائي والمتمددين ، لا تجعله يبتعد كثيراً عن عالم الفلسفة (١) .

فإذا ما أضفنا إلى ذلك موقفه من التاريخ (٢) ، وموقف أقطاب الفكر الماركسي منه في ضوء موقفه هذا ، وردوده عليهم ، أمكن لنا أن نتبين أهمية تناول البعد الفلسفي من اهتماماته . ويمكن القول أن القضية الأساسية التي تناولها في مؤلفاته تمثلت في تحديد موقع الإنسان من النسق الطبيعي (٣) ، ومن هنا كان تعرضه للهجوم من قبل أنصار النزعة الإنسانية من منطلق تجاهله للإنسان ، وهو ما أكره ليفي شتراوس ، في ضوء نقده العنيف لما تنطوى عليه النزعة الإنسانية المعاصرة من تزمّت وضيق أفق ومحاولة فرض النموذج الغربي للتقدم على جميع المجتمعات بلا إستثناء . ولعل هذا ما دفعه إلى تقديم رؤية نقدية للمجتمع الغربي المعاصر في العديد من مؤلفاته ، من خلال تعاطفه مع المجتمعات البدائية ، وهو ما يفسر لنا تناول البعض له باعتباره دلالة على أزمة الوعي الأوربي في القرن العشرين ، والتي دفعت بعدد كبير من المثقفين في أوربا إلى نبذ حضارتهم والانطلاق وراء نماذج حضارية أخرى بديلة عنهم يجدون فيها المعنى المفقود والأمل الضائع ، ومن ثم كان اتجاههم إلى القنون البدائية وأساليب الحياة

الفطرية اللاشعورية التي عبرت عن نفسها من خلال أبرز الحركات الفنية في القرن العشرين ونقصد بها السريالية Surrealism والدادية Dadaism وهكذا يمكن لنا وضع كلود ليفي شتراوس ضمن فلاسفة ونقاد الحضارة الغربية المعاصرة أمثال تويينى ونيبور ألبرت شفيترز وبيردياكف وماركيوز وغيرهم ، وهو ما يؤكد لنا مرة أخرى ، إمكانية تناول الفكر الفلسفي عند ليفي شتراوس ، ولو كان هذا العالم ، الذي يطيب له أن يضع نفسه بين زمرة العلماء ، مجرد عالم فحسب ، لما احتل تلك المكانة التي أحتلها في الأوساط الثقافية في فرنسا بل والعالم أجمع . وليس أدل على ذلك من نتيجة الاستفتاء الذي أجرته مجلة Lire في عام ١٩٨١ ، في محاولتها استقصاء المناخ العقلي في فرنسا بعد رحيل قطب الوجودية الصلح جان بول سارتر . فقد طلبت المجلة من ستمائة من رجال الفكر والطلاب والسماسة تحديد أبرز ثلاثة مفكرين فرنسين كان لهم أعمق الأثر في تطور التفكير والأدب والعلم ، وكم كانت الإجابة مذهلة عندما احتل ليفي شتراوس المرتبة الأولى بين مجموعة الأصوات التي أدت برأيها بالفعل وعددها ٤٨٨ صوت (٥)

والحق أن مثل هذه النتيجة كانت تعبيراً عن تلك المكانة التي إحتلها ليفي شتراوس في عالم الفكر الفلسفي ، وهو ما يعكس لنا تطور المناخ الثقافي في فرنسا . ففي القرن الثامن عشر ، كانت أسماء فولتير ومونتسكيو وروسو هي الأسماء الرائدة في دنيا الثقافة ، وفي القرن التاسع عشر أحتلت أسماء إميل زولا وفكتور هوجو موقع الصدارة . أما النصف الأول من القرن العشرين فكان من نصيب جيد وبيرتون ومالرو وسارتر وكامى (٤) .

---

(\*) كانت بقية الاستفتاء على النحو التالي ريموند آرون ٨٤ صوت ، ميشيل فوكو ٨٣ صوت ، لاسان ٥١ صوت ، سيمون دي بوفوار ٤٦ صوت ، مرجريت أوركينار ٣٢ صوت ، فردينان برودل ٢٧ صوت ، ميشيل تورنى ٤٦ صوت ، برنار هنرى ليفي ٢٢ صوت ، هنرى ميشو ٢٢ صوت .

وهكذا كانت الشخصيات العامة والأدبية هي الشخصيات المؤثرة على المناخ الثقافي في كل الفترات السابقة ، ومن ثم بدت المعرفة البشرية ككل داخلية في صميم مسئوليتهم بالدرجة الأولى . وفي عام ١٩٨١ ، تغير الموقف فاحتل المتخصص Specialized والعالم Savant موقع الصدارة ، وهو ما يمكن تفسيره كما ذهب لابوج Gilles Lapouge .

نتيجة لتغير الأنوار الاجتماعية ، وليس فقط نتيجة لتغير المواقع الشخصية ، فلم يكن أحداً من الشخصيات التي أوردها لابوج في قائمته يعتمد على الجامعة كمصدر مالي وأدبي يدعم به مكانته ، باستثناء دوركايم الذي أغفله من قائمته . وبالمقارنة مع نتيجة الاستفتاء الذي أجرته مجلة Lire يتضح مدى المكثفة التي أصبحت للأكاديميين أمثال ليفي شتراوس وريموند أرون وفوكوه ولاكن . ومثل هذا التغير - كما ذهب دافيدباس - D. pace لم يكن نتيجة للصدف المحضة ، بل كان نتيجة لما طرأ على المجتمع الفرنسي نفسه من تغير جذري في مجال صنع وإبداع المعرفة ، ففي الربع الأخير من القرن الحالي ، بدأت تظهر في فرنسا اتجاهات تعمل على تأكيد الاحتكار الأكاديمي الفعلي في مجال انتاج المعرفة لمنافسة الجامعات الانجليزية والألمانية والأمريكية في هذا المضمار . وبالتالي لم تعد الجامعة تمثل مجرد المورد المالي للعدد الأكبر من المثقفين ، بل أصبحت تقوم أيضا بالدور الأكبر في تشكيل الحياة الثقافية ذاتها ، وبينما لم يكن الأسلوب أو النمط الأكاديمي يشكل الشكل الأوحدمقبول للحياة الثقافية في فرنسا ، فانه أصبح وسيلة من الوسائل الأساسية للمكثفة العلمية والشهرة بين طبقات المثقفين . وفي ضوء هذا المناخ العقلي اكتسب كلود ليفي شتراوس موقعه ومكانته . ففي مقابلة أجرتها معه مجلة Le monde عام ١٩٧٩ أكد أنه لا يبدأ كتابه أي مؤلف من مؤلفاته في ضوء أفكار مسبقة محددة ، بل يبدأ من خلال إحساس داخلي بإشكال معين . ثم يتجه بعد ذلك إلى القيام بدراسة موسوعية شاملة لكل ما كتب في الموضوع ، وعلى سبيل المثال فان دراسته عن الأبنية الأولية للقرابة The Elementary Structures of Kinship اعتمدت على

٧٠٠٠ كتاب ومقال ، وهكذا اختفى عالم مالرو وسارتر وكامى من أسلوب حياة ليفى شتراوس ، فهو يصرح لنا أنه لا يحيا حياة إجتماعية ، ليس له أصدقاء ، ويمضى الشطر الأكبر من وقته فى المعمل والشطر الثانى فى المكتب . إن صحبة الرفاق وتأملات الفكر على إحدى مقاهى باريس ، كل هذا لم يعد له وجود فى عالم ليفى شتراوس ففى عالمه حل الأكاديمى محل الفيلسوف المتأمل وحل المعمل والمكتبة محل المقهى . وفى مقابلة أجرتها معه مجلة *Le nouvel Observateur* نجده يصرح أن عصر المفكرين أصحاب النظرات النسقية قد ولى وانتهى وإن كان هذا لا يمنعه من الشعور بالحاجة أحيانا إلى أنساق رياضية للفكر ، لكنه لا يبحث عنها الا فى الماضى وحده ، يبحث عنها فى أعمال الفلاسفة العظم للقرنين السابع عشر ، والثامن عشر (٥) .

فالمجتمع المعاصر أصبح معقداً إلى الدرجة التى لم يعد يجدى معه أخضاعه لأنساق محددة . وأصبح من الضروري أن يحل صناع المعرفة محل الفلاسفة والسادة العظام .

٢- لعل التناقض المحورى الذى يواجهه أى باحث فى فلسفة ليفى شتراوس أنه لم يكن فيلسوفا محترفا ، بل لقد شن حملة شعواء على السفة والفلاسفة ، مؤثرا عليها دراسة الأنثروبولوجيا . وعلى الرغم من هذا ، فهو لم يكن بعيداً عن عالم الفلسفة ، والتساؤل المطروح الآن ، هل دخل ليفى شتراوس عالم الفلاسفة من خلال نقده لهم ، أم دخل عالمهم من خلال عالمه المفضل وهو عالم الأنثروبولوجيا ؟

وللإجابة على مثل هذا التساؤل يصبح لزاما علينا أن نتعرف على بعض المعالم العامة فى حياة ليفى شتراوس ، من خلال رحلته الفكرية التى دفعت به إلى عالم الأنثروبولوجيا .

ولد كلود ليفى شتراوس عام ١٩٠٨ فى بلجيكا فى عائلة يهودية ، يعمل عقلها رساما . وفى طفولته كانت تشير خياله قصص وحكايات المكتشفين الأوائل

والهنود كما كان يمضى الشطر الأكبر من وقته فى جمع الموضوعات الغربية  
والشذفة . وفى فترة شبابه نمت عشقه للطبيعة ، وموسيقى فاجنر بصفة خاصة .  
وخلال فترة الحرب العالمية الأولى أمضى بعض الوقت بمنزل جده بمدينة فرساي .

فى عام ١٩٢٠ التحق بجامعة باريس لدراسة القاتون ، فى فترة وصل  
فيها للعداء للمسامية قمته . على الرغم من أصله اليهودى ، وإضطرابه إلى  
مغلرة فرنسا أثناء الحرب العالمية الثانية ، فإنه تجاهل الأسس العبرية فى تناول  
للأساطير فيما بعد ، كما أنه تجنب التعليق على وضع اليهود فى المجتمع الغربى .  
وليس أقل على ذلك أن رفضه كافة المحاولات التى حاولت تفسير اهتمامه  
بالأنثروبولوجيا فى ضوء خبراته الواقعة المنبثقة من تلاقى اليهود مع المجتمع  
المسيحى الغربى (٦) .

وإذا كان ليفى شتراوس قد بدأ بدراسة القاتون فانه سرعان ما فقد  
حملته لدراسته ، بل لقد بدت لديه الدراسة القاتونية دراسة غير علمية .  
ويمقارنة دارس القاتون ، بدارس العلم أو الأدب ، لاحظ ليفى شتراوس أن الأول  
يتسم بالعنوانية وحب الثثرة والسوقية ، ومن هنا كان إتجاهه إلى دراسة الفلسفة  
، فحصل على ليسانس الفلسفة من جامعة السوربون ، وعلى الرغم من تعدد  
الفلاسفة الذين تناولهم فى دراسته الفلسفية ، من قدامى اليونان إلى المعاصرين ،  
إلا أنه لاحظ أن أسألتته نادرا ما كانوا يتناولون نظريات ماركس أو فرويد ، وهما  
للذين حازا كل تقديره وإعجابه ، وهو ما دفعه إلى الاستياء من منهج الدراسة  
الفلسفية ، بل والاستياء من المنهج التاريخى الذى كان يتبع فى دراسة الفلسفة  
وهو ينصب على دراسة التطور التاريخى للأفكار بدون اعتبار لقيمتها النسبية (٧)  
، ومن ناحية أخرى لم يستطع ليفى شتراوس تقبل النزعة الشكلية الخالصة التى  
اتبعت فى دراسة الفلسفة من خلال طرح التساؤلات الفلسفية وحلولها من خلال  
رأى ونقيضه ثم رأى ثالث يبين تهافت الرأيين معاً (٨) . وهكذا بدت لديه الفلسفة  
باعتبارها مجموعة من التمارين العقلية الخالية من المعنى ، أو بمثابة تأمل جمالى  
للعوى ذاته (٩) . أى بدت الفلسفة بعيدة إلى حد ما عن الواقع .



، هي إذ، كانت تؤدي إلى مران العقل لكنها تؤدي أيضا إلى جفاف الروح وبحر بجدده يصرح لنا به إذا كان قد درس الفلسفة فاتمه لم يكن ينبغي من وراء ذلك الحصول على مهنة أو وظيفة بل أن كل ما في الأمر ، أنه أحس بكراهية شديدة لكل النظم الأكاديمية الأخرى التي صادفها في حياته (١٠) ، وفي كتابه المدارات الحزينة Tristes Tropiques يبين لنا كراهيته لتلك الأشكال الجديدة من الفلسفة التي نمت خارج السوربون ، وذلك في الوقت الذي بدأ فيه بعض أبناء جيله أمثال سارتر وسيمون دي بوفوار وميرلوبونتي وريموند أرون في دراسة أعمال هيدجر وهوسرل

في عام ١٩٣٠ التقى بكل من سيمون دي بوفوار ومالرو وبونتي ودارون . وكان من الممكن أن يكون واحدا من قادة الحركة الفلسفية الجديدة في فرنسا (١١) . لكنه بدلا من ذلك نبذ تلك الأشكال الجديدة من الفلسفة المنطلقة من النزعتين الوجودية والظاهراتية ، ولعل موقفه هذا يفسر لنا جنوحه إلى الموضوعية العلمية بدلا عن كل نزعة ذاتية ، فقد بدت لديه التيارات الفلسفية الشائعة خلال هذه الفترة في فرنسا بعيدة عن موضوعية العلم ودقة أحكامه ، فهي أشبه بتأمل جمالي للوعي بواسطة الوعي فقد استغرقت الوجودية في أوهام النزعة الذاتية . واتجهت الظاهراتية إلى تناول المضمون المباشر للوعي باعتباره أكثر بمعطيات الواقعية ارتباطا بعالم الفلسفة . وهو ما عارضه ليفي شتراوس<sup>٩</sup> باعتبار أن الفيلسوف ينبغي أن يتعامل مع عناصر الوعي كرموز أو تمثيلات دالة على واقع اسمي ففي رأيه أن الفيلسوف الذي يبدأ وينتهي بمعطيات الوعي الظاهرية ، فإنه سرعان ما يسقط في أسر الأيديولوجيا (١٢) .

وهكذا تبين لنا أن نقده للوجودية والظاهراتية ، أو للنزعات الذاتية بصفة عامة . بالاضافة إلى عدم اقتناعه بمنهج الدراسة الفلسفية في السوربون ، كان بالدرجة الأولى تأكيدا للنزعة العلمية . والتي كانت في حاجة إلى أسس ودعائم وطيدة تنطلق منها كما كانت في حاجة إلى مسارات محددة تتجه إليها ، ومن هنا كان اتجاهه إلى مجموعة من العلوم بدت أكثر قربا إلى منحاه الفكرى العام من

غيرها من الدراسات البعيدة عن موضوعية العلم . هذه انحدود مى الجيولوجيا والماركسية ونظرية التحليل النفسى عند فرويد استحوذت هذه العلوم على سائر اهتمامه ، وامدته بأعظم درس افتقده فى دراساته السابقة ، وهو ضرورة التمييز بين الانطباعات الشعورية وبين الوقائع العميقة التى تكمن خلفها

فالجولوجيا علمته أن العناصر الفوضوية البادية من سطح الكرة الأرضية تكتسب معنى رمزيا عند عالم الجيولوجيا . أى أن أى شق ولو ضئيل ، كما أن أى تغير ولو بسيط ، فى نمو الآبات أو شكل الصخور ، كل هذا لا معنى له بالنسبة لرجل القاتون ، لكنه بالنسبة للجيولوجى المتمرس فإن هذه التغيرات بمثابة رموز تكشف له عن ملايين من تاريخ الكرة الأرضية . ان وراء المظهر الفوضوى للظاهرة الجيولوجية يتبدى نظام أو نسق ، يمكن أن نكتشفه عن طريق تطبيق نسق معين من التفسير على الظاهرة الجيولوجية (١٣)

وهكذا بدت لديه الجيولوجيا باعتبارها تأكيدا لرفض الطابع الذى تتبدى عليه الأشياء ، من أجل تقديم حقيقة أعمق تكمن وراء هذا المظهر . ومثل هذا الموقف الذى صادفه فى مجال الجيولوجيا هو بعينه ما اكتشفه أيضا عند ماركس وفرويد .

تعرف ليفى شتراوس على ماركس للمرة الأولى عندما قرأ أعماله فى سن السادسة عشرة من عمره (١٤) ، ثم تعمق احساسه بأهميته عندما اكتشف تشابه موقف الماركسية من الواقع مع الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسى فقد بدأ ماركس بدراسة الأشكال المختلفة للنظام الرأسمالى وبخاصة دراسة أكثر النظم الرأسمالية فى عهده . وهو النظام الرأسمالى الانجليزى . ثم استخلص منه الأساس الباطنى الذى يسيطر على تنظيم شكل الانتاج الرأسمالى وأشكال التداول وتوزيع المنتجات المادية التى يتطلبها بالضرورة عند هذا الشكل من الانتاج . وهكذا قدم ماركس نموذجا مجردا كشف به عن المبدأ الباطنى الذى يحكم هذا التنظيم ويسيطر على الخصائص الظاهرة والواقعية للنظام الرأسمالى (١٥) . لقد

ادرك ماركس ان العلوم الاجتماعية ليست أكثر اعتمادا على الوقائع من اعتماد الفيزياء على الادراكات الحسية (١٦) .

أما بالنسبة لفرويد ، فإننا نجد ليفي شتراوس قد اتفق معه فى العديد من المقولات الأساسية ، فقد آمن معه بوجود أساس لاشعورى عميق فى الإنسان ، إلى جانب شعوره الواعى ، وكان مثل فرويد يؤمن بوجود جانبين إحدهما طبيعى ، والأخر نتاج للثقافة فى الإنسان ، كما اعتقد مع فرويد أن الأسطورة نوع من الحلم الجماعى فى المجتمعات البدائية ، وهو حلم له لغته الرمزية القابلة للتفسير . وهكذا تعلم ليفي شتراوس من علم الاجتماع الماركسى والجيولوجيا ونظرية التحليل النفسى أن الوقائع التجريبية لا معنى لها فى ذاتها ، لكننا متى وضعناها فى نسق فكرى له معنى ، أو نموذج Model اكتسبت معنى علميا . وبالتالي فلن الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى أخرى ، وليس الوقائع الحقيقى هو الأكثر وضوحاً ، بل أن من طبيعة الحقيقة أن تتخفى عنا فى شكل أو مظهر خارجى يواجهنا (١٧) . وإذا كان كلود ليفي شتراوس قد مال إلى هذه العلوم الثلاثة ، فقه يلاحظ أن تناوله لها ، وإعجابه بها كان مرتبطا بأبعادها المنهجية بالدرجة الأولى ، فهو عندما تناول الماركسية جردها من فكرة الصراع الطبقي ، وعندما تناول نظرية التحليل النفسى جردها من فكرة القمع أو الكبت أى أنه أبقى على الأسس المنهجية الصورية وحدها ، متغافلا المضامين الواقعية (١٨) .

٣- بعد أن تحدد الموقف المنهجى عند ليفي شتراوس على هذا النحو ، كانت الخطوة الثانية وهى تحديد مجال الدراسة الجدير بتوجيه اهتمامه كلها إليه ، ومن ثم كان اتجاهه إلى ميدان الأنثروبولوجيا ، ونقف هنا وقفة قصيرة لنتعرف على أهمية هذا التحول .

فى فترة دراسته بالسوربون ، كانت اهتماماته بالأنثروبولوجيا تكاد لا تذكر ، وعندما كان سير جيمس فريزر : S.J. Frazer يلقى محاضراته الأخيرة على طلبة السوربون فى عام ١٩٢٨ ، لم يكن ليفي شتراوس حريصا على

حضورها ، أو تقدير أهميتها (١٩) . إلا أنه من ناحية أخرى . درس علم الاجتماع الفرنسي وعندما اختار الاشتراكي سان سيمون موضوعا لبحوثه الفلسفية أبان عن اهتماماته بالقضايا الاجتماعية . ومع ذلك فإن كتابات دوركايم وعلماء الأنثروبولوجيا في فرنسا بدت له ضئيلة الأثر خلال فترة دراسته بالسوربون . ثم كانت الشرارة التي ألهبت حماسه وأوقدت إنفعاله وحددت له مساره . ففي عام ١٩٣٣ أو ١٩٣٤ قرأ ليفي شتراوس للمرة الأولى كتاب المجتمع البدائي Primitive Society لمؤلفه عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي روبرت لوى Robert Lowie وهنا اكتشف شيئا لم يعهده في دراساته الفلسفية السابقة . فبدلاً من الأفكار المستعارة من الكتب والمراجع والمصوبية في تصورات ومفاهيم فلسفية مجردة التقى بتجربة حيه عن المجتمعات البدائية إنطلقت به من بخار الأماكن المغلقة المقيدة بعالم التأملات الفلسفية المعقدة ، إلى دنيا الهواء الطلق ، فبدأ أشبه بساكن المدينة الذي وجد ضالته أخيراً في الجبال والمرتفعات (٢٠) .

ومن هنا كان قراره بأن يصبح عالماً في الأنثروبولوجيا ، والتي بدت لديه باعتبارها واحدة من المهن الأصيلة النادرة ، مثلها مثل الرياضيات أو الموسيقى (٢١) ، وفي عين اللحظة التي اكتشف فيها عالم الأنثروبولوجيا ، تبدت دراسة الفلسفة وقد أصبحت عاماً بعد عام مثيرة الضجر والسأم . وعندما عرض عليه في عام ١٩٣٤ منصب أستاذ لعلم الاجتماع بجامعة ساو باولو Sao Paulo كان قبوله للوظيفة حماسياً ، خصوصاً عندما علم بأن هذه الوظيفة ستتيح له القيام ببعثات داخلية إلى أحراش البرازيل خلال العطلة الصيفية .

وعندما بدأ ليفي شتراوس عمله بجامعة ساو باولو ، كان علم الاجتماع الفرنسي كما أرسى دعائمه دوركايم يشكل الاتجاه الغالب على منهج الدراسة في الجامعة . وكان على ليفي شتراوس باعتباره فرنسياً ان يستمر في مؤازرة هذا التيار ن لكنه بدلاً من ذلك ، أعلن رفضه لمدرسة دوركايم الاجتماعية ، بل واتخذ موقف العداء الصريح لها ، ولكل محاولة تبغى إخضاع علم الاجتماع للتقاليد الميتافيزيقية ، ولم يكتف بذلك بل لقد نظر إلى نظريات دوركايم الاجتماعية

باعتبارها أداة إيديولوجية لتدعيم موقف الطبقات الحاكمة فى البرازيل (٢٢) وبدت لديه فكرة التضامن الاجتماعى عند دوركايم بمثابة الأساس العقلى لتأكيد سلطان حكومة الأقلية فى البرازيل . وكعضو من أعضاء هيئة التدريس بالجامعة كان المتوقع منه أن يعضد موقف حكومة الأقلية ، وأن يشارك فى الاهتمامات الشائعة بالمجتمع كنادى السيارات وسباق الخيل وكازينو القمار ، لكنه بدلا من ذلك وجد نفسه أكثر اهتماما بالتغير السريع المتلاحق لمدينة ساو بولو ، كما وجد نفسه أكثر تعلقا بطلاب الجامعة من أبناء المهاجرين وصغار الملاك ، وكم كانت صدمته وإزعاجه من التدمير السريع الذى أصاب البيئة البرازيلية بتأثير إغتراب التربة نتيجة التوسع الزراعى الرأسمالى السريع الذى لا يستهدف إلا الربح (٢٣). يضاف إلى هذا حرب الإبادة الجماعية التى شنتها الصفوة البرازيلية على الهنود ، وهكذا لم يكتشف ليفى شتراوس فى ساو بولو ذلك العالم الذى كان يحلم به فى باريس ، والذى تعرف عليه من خلال كتاب الحضارة البدائية . وبدلاً من ذلك ، التقى بنفس الاستبداد العقلى والقمع السياسى ، والاغتراب الشخصالى الذى صادفه فى فرنسا . لكنه من ناحية أخرى ، من خلال رحلاته الميدانية لأحراش البرازيل ، أكتشف عالما جديداً ، مناقضا لكل ما ألفه أو عرفه فى باريس أو ساو بولو ، فلا مجال هنا لاستغلال البيئة عن القبائل الهندية التى تحيا فى تناغم تام مع بيئتها ، ولا مجال هنا للقمع السياسى عند قبيلة كقبيلة : النابيكورا التى يحكمها قلائدها متى كانوا موضع ثقة بقية أعضاء القبيلة .

وهكذا اكتشف ليفى شتراوس وجود علاقات إنسانية أصيلة فى مثل هذه المجتمعات البدائية (٢٤) . ومن هنا ظهرت باكورة أعماله عام ١٩٣٦ فى دراسة عن التنظيم الاجتماعى لهنود بورو .

استقال ليفى شتراوس من جامعة ساو بولو عام ١٩٣٨ ، لكنه حصل على منحة من الحكومة الفرنسية لمواصلة دراساته الميدانية فى البرازيل التى استحوذت أحراشها وقبائلها على كل إهتماماته ، ولا شك أن ما كتبه فى مؤلفاته

بعد ذلك عن القبائل البدائية قد اعتمد في مادته العلمية على هذه الدراسة الميدانية بالدرجة الأولى .

والحق أن الفترة التي أمضاها في البرازيل كانت عميقة الأثر على وجدانه ، ففيها لم يستطع أن يتكيف مع الأقلية الحاكمة أو يقتنع بمنهج الدراسة الجامعي ، لكنه وجد العوض عن ذلك في مجتمع الأحرار الذي نم تلوثه المدينة بعد ، وفي عام ١٩٣٩ كان عليه أن يعود إلى فرنسا لتأدية الخدمة العسكرية ، وأعانت السلطات البرازيلية عودته ، واتهمته بتهريب بعض المنتجات الهندية خارج المدينة . ولم تبدُ هذه الحادثة عند ليفي شتراوس مجرد حادثة عادية ، أو نتيجة للنظام البيروقراطي الحاكم في البرازيل ، بل لقد بدت لديه باعتبارها دلالة على القوى المظلمة التي بدأت تمارس نشاطها في قلب المدينة الأوربية ، ومن هنا بدت الحرب العالمية الثانية عنده بمثابة التجسيد الحي لقوى الشر والظلام في الحضارة الغربية . وعندما تأسست حكومة فيشي ، وباعتباره يهوديا ، وجد أن موقفه أصبح مهددا إلى حد كبير ، فآثر السلامة ، ومن خلال جهود علماء الأنثروبولوجيا أمثال روبرت لوى والفردماتروكس A. Metraux تمكن من الحصول على وظيفة بمدرسة العلوم الاجتماعية بنيويورك ، وفي رحلته الطويلة من فرنسا إلى الولايات المتحدة لاحظ ليفي شتراوس مدى الوحشية والبربرية التي حلت بأوروبا ، كانت الباخرة التي استقلتها تضم مجموعه من المجرمين والمفكرين وأصحاب الميول اليسارية .

وعندما وصل إلى مارتينيك Martinique لاحظ أن الملاحي قد استغلت عن آخرها بواسطة أنصار حكومة فيشي . وعندما رست الباخرة بميناء بورتوريكو Puerto Rico تم التحفظ عليه من قبل السلطات إلى أن وصل أحد ضباط الأمن للتأكد من أن الوثائق الأنثروبولوجية الموجودة معه لا تتضمن أسرار حربية .

إذا كنا قد لاحظنا دخول ليفي شتراوس عالم الأنثروبولوجيا بتأثير إعجابه بكتاب لوى عن الحضارة البدائية . وإذا كنا قد لاحظنا موقفه النقدي من دوركايم ، بل ورفضه الصريح لنظرياته عندما كان يعمل بجامعة ساويالو فاننا نجد في ١٩٤٥ يكتب دراسة عن علم الاجتماع يتناول فيها من جديد دوركايم ويشيد به ، على الرغم من انتقاداته لنظرياته ، وشكوكه تجاه المضامين السياسية التي أنطوت عليها . فهو في رأيه صاحب الفضل الأكبر في تنمية الدراسات الاجتماعية الميكرو عند أوجست كونت وهيربرت سبنسر ، لكنه من ناحية أخرى لم يستطع تطوير أفكاره بصورة متكاملة ، حيث أن العلوم الانسانية في زمنه كاللغويات وعلم النفس لم تكن قد حققت نتائج هامة ، وفي عام ١٩٤٩ نجد ليفي شتراوس في كتابه الابنية الأولية للقرابة يتناول دوركايم باعتباره مشاركا في أخطاء النزعة التطورية التي سادت القرن التاسع عشر ، كما نجده ينتقد بشدة نظرية دوركايم عن منع الاتصال بالمحارم ، إلا أنه سرعان ما يعود ثانية إلى تقدير ومدح دراسة دوركايم عن الصور الأولية للحياة الدينية .

وفي مقالته عن التاريخ والأنثروبولوجيا **History and Anthropology** في نفس العام يشير إلى التصنيف البدائي **Primitive Classification** عند كل من دوركايم ومارسيل موس **Mercel Mauss** كنموذج للدراسة الكلاسيكية . فاذا ما وصلنا إلى عام ١٩٥٨ وجدنا ليفي شتراوس وقد أصبح أكثر ارتباطا وتوافقا مع دوركايم ، ويخصه بمقال مستقل في كتابه عن الأنثروبولوجيا البنيائية **Structural Anthropology** . ومن ثم وجدناه في كتابه يقول عنه أنه أول من أدخل على علوم الانسان **Anthropology** ذلك الشرط التخصصي الذي استفادت منه كل العلوم الانسانية ولاسيما اللغوية في مستهل القرن العشرين ، فليس في ونسنا طرح أسئلة تدور حول طبيعة وأصل أي شكل من أشكال التفكير أو النشاط البشري قبل تحديد الظواهر وتحليلها وإكتشاف إلى أي حد تستطيع العلاقات التي تقوم بينها أن تكون كافية لتفسيرها (٢٥) .

وحتى يمكن تحديد علاقة نيفى شرأوس بالمدرسة الدوركامية بشكل الدق ، لابد من البدء بتحليل النظرية الاجتماعية الأساسية عند دوركايم ، والمتمثلة فى تحديده للوقائع الاجتماعية فى كتابه 'قواعد المنهج الإجتماعى' ١٨٩٥ ، حدد دوركايم الواقعة الاجتماعية باعتبارها كل طريقة أو أسلوب من أساليب الفعل ، ثابت أو متغير قادر على أن يمارس على الفرد ضغطا خارجيا ، أو كل أسلوب من أساليب النشاط يتسم بالعمومية خلال مجتمع محدد ، ويوجد فى نفس الوقت مستقلا عن المظاهر الفردية .

وفى ضوء هذا التعريف بدت العلوم الاجتماعية خاضعة لنماذج جمعية لا تعتمد على القرارات الفردية ، وهو ما ساعد على تحرير علم الاجتماع من أخطاء الأحكام الذاتية ، كما أتاح تناول الظواهر الاجتماعية بنفس الدرجة من الدقة والوضوح المتحققة فى مجال العلوم الفيزيائية ، فقد أكد دور كايم على أن المظاهر القانونية والاقتصادية والدينية ماهى إلا مظاهر أو تجليات للمجتمع ، فالكل يفسر الجزء ولم يكتف بتقرير ذلك ، بل حاول البرهنة على تصوره هذا فى العديد من الدراسات الكلاسيكية ، كدراسته عن ظاهرة الانتحار عام ١٨٩٧ ، حيث اتجه إلى تفسير هذه الظاهرة فى ضوء نماذج اجتماعية أشمل بدون الاعتماد على سيكولوجية المنتحر . وفى دراسته عن الصور الأولية للحياة الدينية التى صدرت عام ١٩١٢ ، وفى كتابه عن التصنيف البدائى الذى اشترك فى تأليفه مع موس عام ١٩٣١ برهن دوركايم على تشكيل فكر الأفراد فى المجتمعات الأمية فى ضوء الوعى الجمعى ، إلا أنه فى العديد من دراساته لا يبدى تعاطف مع الفكر البدائى بل ويعده مجرد ظاهرة عرضة للوعى الجمعى كما يبدو أحيانا أكثر ميلا إلى إحالة المجتمع إلى واقع ميتافيزيقى مجرد يوجد خارج الأفراد أنفسهم .

وإذا كان موس قد تقبل فكرة الواقعة الاجتماعية التى أبرزها دوركايم ، إلا أنه من ناحية أخرى أشار إلى أن كل ظاهرة لها خصائصها ، وأن الواقعة الاجتماعية : Social fact كما أشار إليها دور كايم إنما تتكون من سلسلة من



الرموز وان كل ظاهرة دور ان تفقد وحدتها . تشير الى غيرها من الظواهر . فما يهم بالدرجة الأولى ليس هو التفسير الشامل للظاهرة وانما العلاقة بين الظواهر . فالمجتمع كلية Totality لأنه نسق من العلاقات ، فالكلية الاجتماعية ليست جوهرًا وتصورًا ، وانما هي علاقات بين مجموعة من الرموز ، بيد أن هذه الكلية لا تنزع من الظاهرة طابعها المتميز ، فتظل هذه ، كما قال موس في مقالته حول الهبة قانونية واقتصادية ودينية في نفس الوقت ، بل وجمالية ولها كينيتها أيضا ، بحيث أن الكلية تتحدد في النهاية بشبكة العلاقات الوظيفية المتبادلة التي تنشأ بين جميع هذه الأنظمة (٢٦) .

والحق ان دراسة موس حول الهبة بمثابة تطبيق لنفس هذا التصور ، فالهبة تبادلية ودائرية في نفس الوقت ، والأشياء التي يتم تبادلها هي في حقيقتها وقائع كلية ، أو بعبارة أخرى الأشياء التي يتم تبادلها كالأدوات والمنتجات والثروة هي وسائل للعلاقات ، فهي قيم وهي في نفس الوقت رموز ، وهكذا يتبين لنا أن موس في ضوء تأثيره بدوركايم ، قد إتحه الى البرهنة على عدم امكانية تفسير أنساق التبادل في ضوء سيكولوجية الفرد أو في ضوء المفاهيم الاقتصادية ، ذلك أن الأشياء التي يتم تبادلها هي غالبا ضئيلة القيمة ، وفي ضوء الطابع التبادلي للهبة ، تنعدم امكانية تحقيق أية فائدة اقتصادية ، وعلاوة على ذلك حاول موس تفسير ظاهرة التبادل في ضوء المجتمع ككل . فالإلزام المتبادل بواسطة تبادل الهبات يخلق رابطة بين الأفراد وبين المجموعات الاجتماعية تعمل بدورها على تدعيم الاستقرار الاجتماعي وتساهم في نهوض المجتمع .

وفي مقال موس عن مهرجان الشتاء الذي يتم فيه تبادل الهدايا بين هنود أمريكا " Poltach " اتجه موس إلى تناول هذا المهرجان باعتباره مجرد نسق من العلاقات (٢٧) ، والحق أن موس لم ينطلق في نظريته من دوركايم وحده . بل اعتمد أيضا على إنجازات الدراسات اللغوية وعلم النفس في القرن العشرين . وهو ما سمح له بأن يكون من أبرز مؤسسي علم الاجتماع في عالمنا المعاصر .

وهكذا يتبين لنا أنه مع تقدير موس لنظرية دوركايم فى علم الاجتماع القائل بخضوع السلوك الفردى للقوى الاجتماعية ، إلا أنه تجنب الأبعاد الميتافيزيقية لهذه النظرية الخاصة بإضفاء الطابع الموضوعى المادى على الوعى الجمعى . باعتبار أن القوى الاجتماعية كما لاحظ موس إنما توجد فى صورة قوانين أو أبنية تتجسد خلال نمط الحياة العينية ، ومثل هذه النماذج توجد خلال عقول الأفراد لأنه من الطبيعى مع وجود هذه النماذج أن يتجه كل فرد إلى تنظيم الواقع بطبيعته الخاصة (٢٨) ، وعلى هذا النحو فإن النماذج الاجتماعية ليست نتيجة جمع بعض القرائات الفردية المتباعدة أو المنفصلة بعضها إلى بعض ، كما أنها ليست مجرد تكشف لبعض مظاهر العقل الجمعى الذى يفرض وجوده على الأفراد ، بل أنها فى المحل الأول تعبير عن النموذج الاجتماعى العام General Social Pattern الذى يمارسه كل فرد والذى يعيد تأكيد كليته من خلال وعيه . وهكذا استبدل موس بالتصور الميتافيزيقى للواقع الاجتماعى عند دوركايم فكرة الواقعة الاجتماعية الكلية The notion of a total social fact التى تتحدد فى ضوء نماذج التفاعل الاجتماعى .

وعندما قرأ ليفى شتراوس أعمال موس للمرة الأولى تعرف منها على اتجاه جديد فى الأنثروبولوجيا ، وفى عام ١٩٤٠ بدأ يشير إلى موس بشكل منتظم فى دراساته النظرية ، وفى عام ١٩٤٥ كتب مقدمة نظرية لكتابات موس يصفها بأنها تشكل الارجاتون الجديد للعلوم الاجتماعية فى القرن العشرين .

والحق أنه إذا كان ليفى شتراوس قد تعلم الكثير من ماركس وفرويد وعلم الجيوبولوجيا ، فقد تعلم أيضا الكثير من موس ، مثل تفسير العلاقة بين الحسى والعقلى ، واكتشاف العقلانية فى اللاشعور .

وإذا كان موس قد أكد على فكرة العلاقة : The idea of relationship فإن مالىنوفسكى قد أكد بدوره على فكرة أو مقولة الوظيفة Function وهى المقولة الأساسية التى رد إليها الواقعة الاجتماعية . فالأشياء

والمؤسسات ما هلى ألا مجرد علامات او رموز للوظائف . والأفكار التى يشكلها المجتمع عن نفسه هلى جزء لا ينفصل عن هذا المجتمع ، وليست الواقعة الاجتماعية مجرد أجزاء مبعثرة مشتتة ، بل هى وقائع يحياها الانسان وينقذها وهذا الوعي الذاتى يشكل صيغة من صيغ واقعة لا يقل قيمة عن خصائصها الموضوعية (٢٩).

وهكذا احتل الوعي الذاتى اهميته عند مالفينوسكى بدرجة لا تقل عن أهمية الطابع الموضوعى للواقعة الاجتماعية ، ومن هنا تبذدت قيمة البحوث التى قام بها عالم الأنثروبولوجيا الانجليزى ريد كليف - براون radCeliffe Brown ، فقد حاول براون دراسة الانثروبولوجيا كعلم استقرائى ، يتجه كسائر العلوم الاستقرائية إلى ملاحظة الوقائع ، وصياغة الفروض ، وإخضاعها للإختبار والتجربة فى سبيل اكتشاف القوانين العامة للطبيعة والمجتمع . وإذا كان ريد كليف - براون قد قدم فكرة البنية The notion of structure فى ميدان الأنثروبولوجيا ، فانه يلاحظ أن البنية عنده تشكل النظام الفعلى للوقائع ، فهى شئ معطى فى ملاحظة كل مجتمع محدد ، أو بعبارة أخرى البنية أشبه بظاهرة من الظواهر التجريبية التى يمكن ملاحظتها بالنسبة لكل مجتمع . وهنا كانت معارضة ليفى شتراوس لمثل هذا التصور لفكرة البنية ، وهنا أيضا كانت أصلته . فالبنية عند ليفى شتراوس ليست مجرد ظاهرة ناتجة من ارتباط البشر بعضهم ببعض وإنما هى فى المحل الأول نسق system محكوم باتصال داخلى An Internal Gohasion ، وهذا الاتساق لا يمكن ملاحظته بالنسبة لنسق مطلق أو منعزل عن غيره ، وإنما يتسنى اكتشافه فقط عن طريق دراسة التحولات The Transformations التى بواسطتها يعاد اكتشاف الخصائص المتمثلة فى أنساق متباينة (٣٠) . وكما يقول ليفى شتراوس أن بعض الأنواع قد تبدو متى أخذناها على حدة ، وكأنها معطى من المعطيات الخام ، أو إرثا تاريخيا ، أو أداة تكيف بين الانسان وبيئته ، لكننا متى أدرجناها ضمن القائمة العامة للمجتمعات التى تسعى الأنثروبولوجيا لتكوينها ، بدت لنا عندئذ فى ضوء جديد كلية ، لأننا فى

هذه الحالة نتخيلها كمجموعة من الاختبارات المتكافئة فيما بينها . والتي يتشوم كل مجتمع بانتسابها إليه من بين عدد من الممكنات التي تتطلب وضع جدول لها وبهذا المعنى يمكن للمرء أن يدرك أن نمطا معينا من القنوس الحجرية يمكن أن يكتسب دلالة ما ، فهو فى سياق محدد يحل بالنسبة للملاحظ المتمكن من فهم أوجه استعماله ، محل الالة المختلفة التي قد يستعملها مجتمع آخر لنفس الأغراض .

وهكذا يمكن أن نتيين أن أبسط الأدوات المستعملة فى أى مجتمع بدائى تتخذ طابع النسق ، الذى يمكن تحليله ضمن حدود ونسق أعم منه (٣١) . ومن ثم فإن كل نسق - كأنظمة القرابة والأساطير والتصنيفات البدائية - تشكل لغة يمكن ترجمتها إلى لغة أخرى من نسق مختلف وعلى هذا النحو ، يتضح تميز موقف ليفى شتراوس من فكرة البنية واختلافه عن موقف ريد كليف - براون بل وموقف مالىنوفسكى أيضا . فعند براون ، نلاحظ أن البنية تشكل الأسلوب المميز الثابت الذى يكونه الأفراد والجماعات بأنفسهم ، والذى يوحد بينهم داخل المجتمع مما يعنى أن كل بنية مستقلة بذاتها ، ولا يمكن ترجمتها إلى أبنية أخرى ، ومثل هذه النظرة إلى البنية تتعارض مع نظرة ليفى شتراوس إلى طبيعة البنية باعتبارها مجرد نسق System وكل نسق محكوم بنظام شفرى أو مجموعة من القواعد Code التى متى نجح عالم الأنثروبولوجيا فى حل شفرتها ، نجح بالتالى فى ترجمتها إلى نسق آخر . وبالمقارنة مع نظرة مالىنوفسكى ، يرى ليفى شتراوس أن المقولات اللاشعورية أبعد من أن تكون لا عقلية أو وظيفية ، فالنظام الشفرى هو نظام لاشعورى وعقلى فى الوقت نفسه .

ومن هذا المنطلق ، اكتشف ليفى شتراوس فى الأساق الصوتية للأبنية اللغوية الحل الشامل أو النموذج الكلى للعقل اللاشعورى الذى يكمن خلف كل الظواهر الاجتماعية كنظم القرابة والأساطير .

والحق أن ليفى شتراوس لم يكن أول من فكر فى اللغويات كنموذج للبحث الأنثروبولوجى . لكن بينما مال علماء الأنثروبولوجيا فى انجلترا وأمريكا إلى اعتبار اللغويات مجرد فرع من الأنثروبولوجيا نجد ليفى شتراوس قد اتجه اتجاهها معاكسا ، فى ضوء اعتباره الأنثروبولوجيا مجرد فرع من فروع النغويات . (٣٢)

٤- من خلال دراسة ليفى شتراوس لأعمال دوركايم وموس ، نجده أيضا يحاول اكتشاف العلاقة بين اللغة وبقية مظاهر الحضارة الإنسانية . وعلى الرغم من كون اللغة واقعة اجتماعية بالدرجة الأولى ، إلا أننا نلاحظ تجاهل دوركايم لأهميتها وعلاقتها بالواقع الاجتماعى ، ومن هنا بدت أهمية محاولة ليفى شتراوس فى دراسة الظواهر الأنثروبولوجية على غرار اللغة ، ذلك أنه إذا ما أمكن تحقيق تقارب وتلاقى بين اللغويات Linguistics وبين كافة موضوعات الأنثروبولوجيا مثل نظم القرابة والأساطير وغيرها من الموضوعات ، أمكن بالتالى تقديم أساس منهجى لفكرة موس المجردة عن الواقعة الاجتماعية ، ففى رأى ليفى شتراوس ، أننا متى تتبعنا خطوات علماء اللغة فى مجال الأنثروبولوجيا لأمكن تجنب العديد من الإنتقادات التى وجهت إلى مجال دراسة العلوم الإنسانية ، ولتوضيح موقفه هذا نجده يشير إلى نقد نوربرت وينر Norbert Wiener للدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية ، فقد برهن وينر على أن هذه الدراسات لم تتمكن من تحقيق الدقة الرياضية للعلوم الطبيعية ، ذلك أنه يستحيل على المراقب التجرد من ذاته كلية فى ملاحظته للظواهر الاجتماعية ، بل أنه يمارس تأثيراً واضحاً عليها ، وبالتالي لا تتسم نتائجه بالموضوعية ، ومن ناحية أخرى لا يمكن فى مجال دراسة الظواهر الاجتماعية إيجاد مثل تلك السلسلة الاحصائية المطلوبة للأستقراء الرياضى . ويرى ليفى شتراوس أن كل هذه الإنتقادات أمكن لعلماء اللغة التغلب عليها ، فعالم اللغة يمكنه تقديم دراسة علمية موضوعية ، لأن الكلام يتشكل فى ضوء قواعد لاشعورية ، وعلاوة على ذلك ، نجد أن اللغة ظاهرة ثقافية عظيمة الانتشار والامتداد عبر المكان والزمان بما يسمح بوجود مجموعة كبيرة من المعلومات والبيانات اللازمة للأستقراء الرياضى (٣٣) .

وعلى هذا النحو ، يرى ليفي شتراوس - أن اللغة لا تخضع للقيود التي وضعها وينر على العلوم الاجتماعية ، فهي من بين هذه العلوم وحدها أمكن لها أن تقدم أساساً منهجياً لدراسة الظواهر اللغوية وهي ظواهر اجتماعية في المحل الأول ، ومع تقدير ليفي شتراوس لأهمية ضرورة التزاوج بين اللغويات والأنثروبولوجيا ، فإننا نجد من ناحية أخرى يفرق بين طبيعة المعانيات التي يتعامل معها الأنثروبولوجيا وطبيعة المعانيات التي يتعامل معها عالم اللغة ، وهو يستشهد على ذلك ، بالمحاولات الخاطئة التي قام بها عالم اللغويات الأمريكي بنجامين وورف Benjamin Whorf الذي حاول اكتشاف التوازن بين لغة وعادات شعب معين ، فقد اتجه وورف إلى إجراء مقارنة بين نماذج لغوية معقدة وعلى درجة عالية من الثقافة ، وبين بعض أشكال الثقافة السطحية ، ومن ثم لم يتمكن من تحقيق نتائج لها أهميتها . وعلى ذلك يرى ليفي شتراوس أن الأنثروبولوجيا يمكنها فقط أن تحقق دقة الدراسات اللغوية متى نجح علماء الأنثروبولوجيا في عزل موضوع بحثهم كموضوع لا شعوري واسع الانتشار مثله في ذلك مثل اللغة (٣٤) .

ويعتقد ليفي شتراوس أن كلا من مالمينوفسكي وموس لم يتمكن من جعل الأنثروبولوجيا علماً دقيقاً لأنهما لم يتبعاً نموذج اللغويات وبدلاً من ذلك ظلا في مستوى للفكر الشعوري ، ومن ثم نجح موس في تجاوزهما في ضوء اتجاهه إلى استخراج الأبنية للاشعورية للعادات والتقاليد من المعانيات الأنثوجرافية raw ethnographic data بنفس الطريقة التي يحاول بها .

وعلى هذا النحو ، يرى ليفى شتراوس ، أن اللغة لا تخضع للقيود التى وضعها وينر على العلوم الاجتماعية ، فهى من بين هذه العلوم وحدها أمكن لها أن تقدم أساسا منهجيا لدراسة الظواهر اللغوية وهى ظواهر اجتماعية فى المحل الأول ، ومع تقدير ليفى شتراوس لأهمية وضرورة التزاوج بين اللغويات والانثروبولوجيا ، فإننا نجد من ناحية أخرى يفرق بين طبيعة المعطيات التى يتعامل معها علم الانثروبولوجيا وطبيعة المعطيات التى يتعامل معها عالم اللغة ، وهو يستشهد على ذلك ، بالمحاولات الخاطئة التى قام بها عالم اللغويات الأمريكى بنجامين ورف Bengamin whorf الذى حاول اكتشاف التوازن بين لغة وعادات شعب معين ، فقد أتجه وورف الى إجراء مقارنة بين نماذج لغوية معقدة وعلى درجة عالية من الثقافة ، وبين بعض أشكال الثقافة السطحية ، ومن ثم لم يتمكن من تحقيق نتائج لها أهميتها . وعلى ذلك يرى ليفى شتراوس أن الانثروبولوجيا يمكنها فقط أن تحقق دقة الدراسات اللغوية متى نجح علماء الانثروبولوجيا فى عزل موضوع بحثهم كموضوع لا شعورى واسع الانتشار مثله فى ذلك مثل اللغة (٣٤) .

ويعتقد ليفى شتراوس أن كلا من مالىنوفسكى وموس لم يتمكن من جعل الانثروبولوجيا علما دقيقا لأنهما لم يتبعوا نموذج اللغويات وبدلا من ذلك ظلوا فى مستوى الفكر الشعورى ، ومن ثم نجح موس فى تجاوزهما فى ضوء اتجاهه الى استخراج الأبنية اللاشعورية للعادات والتقاليد من المعطيات الانثروجرافية raw ethnographic data بنفس الطريقة التى يحاول بها عالم اللغة استخراج القوانين الصوتية والنحوية والصرفية من مادة الكلام العادى ، ذلك انه يوجد تماثل بين الأبنية اللاشعورية للعادات وبين أبنية اللغة ، فالنشاط اللاشعورى للعقل يتضمن فرض أشكال على المضمون أو المحتوى ، وهذه الأشكال واحدة لكل العقول

القديمة والحديثة ، البدائية والمتقدمة . وعلى ذلك فان دراسة الوظيفة الرمزية كما تعبر عن نفسها فى اللغة تبرهن على ذلك بوضوح ، ومن ثم يصبح من الضرورى الوصول الى البنية اللاشعورية الكامنة وراء كل مؤسسة وكل عادة للوصول الى مبدأ صحيح للتفسير لبقية المؤسسات والعادات الأخرى . ومن هذا المنطلق كان اعتقاد ليفى شتراوس بان الأبنية اللاشعورية ينبغي أن تتماثل مع أبنية اللغة ، حيث أنه من غير الممكن أن نتصور العقل الانسانى كما لو كان يتكون من مجموعة من الحجرات المنفصلة بعضها عن بعض عن طريق حواجز منيعة لا تسمح بالمرور من حجرة الى أخرى . وهكذا تبدو المظاهر المختلفة للثقافة عند ليفى شتراوس كمجموعة من اللغات ، كل منها يعبر عن جانب أو مظهر أو بعد واحد من أبعاد المجتمع ، فالثقافة كلها ما هى الا مجموعة من النظم الرمزية ، فى المستوى الأول منه تقع اللغة وقوانين الزواج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين . وكل هذه الأنظمة تستهدف التعبير عن بعض مظاهر الواقع الاجتماعى والفيزيائى . والحق أن موقف ليفى شتراوس هنا يتفق الى حد كبير مع الموقف العام لفيلسوف الأشكال الرمزية ارنست كاسيرر الذى أكد على أهمية الوظيفة الرمزية للانسان وعلاقة مجالات الحضارة المختلفة بهذه الوظيفة .

واذا كانت الانثروبولوجيا البنيوية عند ليفى شتراوس لم تقدم أكثر من التزاوج البسيط بين فكرة موس عن الواقعة الاجتماعية الكلية مع فكرة النظر الى الثقافة كمجموعة من الرموز شبيهة برموز اللغة ، فانه أصبح من الضرورى التوحيد بين هاتين الفكرتين وبين تصورات ومفاهيم علم اللغة البنيوى ، أو بعبارة أخرى أصبح من الضرورى تأصيل نظرة ليفى شتراوس الى مجال الدراسات الانثروبولوجية فى ضوء النظريات اللغوية ، ومن هنا بدت أهمية التقائه



بِعالَم اللغة الكبيرة رومان جاكبسون Roman Jakobson وهو اللقاء الذى تم فى المدرسة الحديثة للبحث الاجتماعى فى نيويورك عام ١٩٤٠ ، وحتى نتبين أهمية وخطورة هذا اللقاء نجد هناك من يقول أن ما يمثلته الأقتصاد السياسى بالنسبة للتصور الماركسى عن التاريخ ، تمثله الدراسات اللغوية عند سوسير وجاكبسون بالنسبة للأنثروبولوجيا عند ليفى شتراوس .

والحق ان اللغويات البنوية تدين بالفصل الأول الى عالم اللغة السويسرى فردينان دى سوسير Ferdinand de saussure (١٨٧٧ - ١٩١٣ ) الذى انتهى الى نتائج بعيدة الأثر ، وان لم تسعفه حياته القصيرة بطبع أهم مؤلفاته ، وهى التى تولى جمعها بعض تلامذته وقاموا بنشرها عام ١٩١٦ تحت عنوان دروس فى علم اللغة .

ولعل أهم اسهامات فردينان دى سوسير فى حقل الدراسات اللغوية يمكن تحديدها على النحو التالى :

( أ ) فصل اللغة : Language كمؤسسة اجتماعية Soical Instituion عن الكلام speech باعتباره صادرا عن الفاعل ، فاللغة لها طبيعة اجتماعية عامة ، وهى شائعة بيننا ، وبواسطتها نستطيع أن نتكلم ، أما الكلام فانه يرتبط بفردية وذاتية وشخصية صاحبه بالدرجة الأولى (٣٥) .

(ب) فصل اللغة عن تاريخ اللغة عن طريق نوع من القطع العرضى فلم يكتف دى سوسير بالتفرقة بين اللغة والكلام فحسب ، بل اتجه الى تفرقة أخرى بين النظرة التوافقية التزامنية السانكرونية : synchronice للغة ، وبين النظرة الزمنية التعاقبية الدياكرونية : Diachronic للغة ، وقد تركزت دراسات دى

سوسير بالدرجة الأولى على الدراسة الترامنية السكونية وحده . وبالتالي فإن الدراسة التاريخية التطورية للغة لم تلعب دورا يذكر عند (٣٦) .

(ج) رفض النظرية الأسمية The nominalist View الى اللغة ، وهي النظرية التي ترى أن ماهية اللغة تكمن في تسمية الأشياء بأسماء معينة أو ربط كلمة ما بفكرة سابقة حاضرة في الذهن . ومثل هذه النظرية تقع في عدة أخطاء ، الأول أنها تفترض وجود تصورات أو افكار سابقة على اللغة ، والثاني أنها لا توضح لنا عما اذا كانت طبيعة التسمية صوتية أم نفسية ، والثالث والأخير ، أنها تفترض أن ربط اسم معين بشيء معين هو عمل بسيط للغاية .

وكان الرأي الذي تبناه دي سوسير يرى أنه لا يمكن افتراض وجود أفكار سابقة على الألفاظ أو على اللغة ، فمن الناحية السيكلوجية نجد أن الفكر الانساني المعزول عن التعبير اللغوي هو أشبه بكتلة غير محددة لا شكل لها (٣٧) . ومن هنا قرر سوسير أن اللغة تتكون من رموز لغوية signs لا تربط بين الشيء thing والاسم name واتما تربط بين المفهوم أو التصور Concept وبين صورة صوتية sound image .

ومن هذا المنطلق ، قدم لنا ثنائيتين ، أحدهما المدلول the signified

والدال The signifier والأخرى بين الشكل Form والمضمون Matter بالنسبة لثنائية الدال والمدلول نجده يرى أن كل كلمة توحد بين عنصر صوتي ، وعنصر فكري . فالرمز اللغوي the sign لا يوحد بين الشيء والأسم ، بل بين تصور أو مفهوم Concept وصورة صوتية ، فالصوت يمثل الدال the signifier والتصور يمثل المدلول the signified ويؤكد دي سوسير أنه لا يمكن

الفصل بين هذين العنصرين بدور التوضيح بالكلمة ذاتها خذ أى كلمة تجد أنها لا تعبر فقط عن تصور محدد بن ايضا صوت محدد ففي اللغة بعد التصور صفة للعنصر الصوتي كما يعد العنصر الصوتي صفة للتصور أو المفهوم

ويقول سوسير ان العلاقة بين الدال والمدلول بقطعة من الورق ، إحدى وجهيها يمثل التصور أو المفهوم ، والوجه الآخر يمثل الصوت . وإذا كنا لا نستطيع فصل أحد وجهي الورقة دون تمزيق الوجه الآخر ، فكذلك الحال بالنسبة للعلاقة بين المادة والصورة .

أما بالنسبة للتفرقة بين الصورة والمادة ، فهو يحددها بواسطة ذكر بعض الأمثلة ، فيقول أننا نعتبر القطار الذي يغادر جنيف الى باريس في الساعة الثانية و ٥ دقيقة مساء كل يوم هو نفس القطار من يوم الى آخر ، حتى لو حدث تغير في القاطرة والعربات والركاب ، فما يظل ثابتا هو شكل أو صورة القطار ، وما يتغير فقط هو المادة أو المضمون (٣٨) .

(د) ومتى تصورنا اللغة على هذا النحو ، امكن أن يثار التساؤل التالي ؟ ما هو أساس ربط صوت محدد بتصور أو مفهوم محدد ، أو بعبارة أخرى ما هو اساس ربط الدال بالمدلول .

يجيب دي سوسير على ذلك فيقول ان العلاقة بين الصورة الصوتية وبين المفهوم أو التصور هي علاقة اتفاقية خالصة فالصورة الصوتية للفظ حصان Horse على سبيل المثال ، لا تتضمن اشارة الى حيوان محدد بالذات "نسبة لشخص ليس على معرفة باللغة الانجليزية ، فالاتفاق والعرف والتقاليد هو مصدر

العلاقة بين الدال والمدلول . وان كان هذا لا يعنى بطبيعة الحال حريه كل فرد فى صنع كلمات على هواه . فاللغة ظاهرة جمعية ، وواقعة اجتماعية تفرض نفسها على كل فرد .

والحق أن دى سوسير لم يكن أول من تنبه الى الطبيعة الاتفاقية للغة ، لكنه من ناحية أخرى ، كان أول من أسس نظرية منهجية فى اللغة من هذا المنطلق . ومن هنا بدت المشكلة الأساسية فى الدراسات اللغوية عند دى سوسير على النحو التالى : كيف يمكن لتسقى معين من الاتصال له دلالة أن يؤسس أو يعتمد على اساس اتفاقى صرف ؟ ولا شك أن الطريقة التى وضع بها دى سوسير تساؤله هى التى دفعته الى البحث عن معنى اللغة ، لا فى العناصر الفردية وانما فى الأبنية اللغوية التى تنظم العلاقات والرموز فى انساق عقلية ، فالعلاقة بين العناصر ، لا العناصر ذاتها ، هى التى أصبحت تشكل الموضوع الأساسى لعلم اللغة عند دى سوسير .

ولا شك أن تأكيد دى سوسير على الطبيعة الاتفاقية للغة هو الذى دفعه الى اكتشاف الطبيعة السلبية للرموز فطالما أن اللغة اتفاقية خالصة أمكن القول ان كل كلمة تقتدر الى اى معنى ايجابى خاص بها على حدة ، ذلك انها تستمد معناها من خلال موقعها من سلسلة أكبر من الرموز ، وعلى هذا النحو يصبح مفهوم أو تصور الحصان Horse متميزا فى عقولنا لأن الصور الصوتية المرتبطة به تختلف عن تلك المرتبطة بمفاهيم اخرى مثل quadruped أو Colt ، وبالمثل ، فإن الصورة الصوتية للفظ الحصان Horse تنفصل عن - الصور للصوتية الأخرى مثل Force أو Course لأن كل صورة صوتية تتطلب أو

تستلزم بصوراً، او مفهوماً معيناً ومنى سمح المتكلم للصورة الصوتية ان تضلله فإنه لن يتلقى استجابات مناسبة من غيره على مستوى التصورات والمفاهيم ، وإذا كان التصور غامضاً اكتشف المتكلم أنه لا ينطق الصورة الصوتية فى سياق يتفق معها . وهكذا بدت اللغة عند دى سوسير مجرد نسق من الاختلافات المحضة

(هـ) فرق دى سوسير بين العلاقات السياقية للغة the Syntamtic relations والعلاقات الايحائية The Pardigmatic relations . فالعلاقات السياقية هى العلاقات التى تربط كلمة ما بحيراتها من الكلمات الأخرى فى جملة معينة ، فهناك علاقة سياقية بين John & dances . وبطبيعة الحال لا يمكن أن توجد هذه العلاقة السياقية بين اسمين أو بين فعلين كما أنها لا يمكن أن توجد بين كل أسم وكل فعل ، ومتى فقدت الكلمة مثل هذه العلاقات أو اكتسبت علاقات أخرى فإنها تفقد ماهيتها الصورية القديمة وتتحول الى كلمة أخرى . أما بالنسبة للعلاقات الايحائية فإنها كانت أقل وضوحاً عند دى سوسير وهى تشمل كل العلاقات التى تمتلكها الكلمة خارج علاقاتها السياقية وهى تعزل مجموعة من الاختلافات التى تبدو حاسمة فى تحديد الكلمة خلال اللغة (٣٩)

( و ) ويفضل جاكبسون Jakobson أمكن تطوير آراء دى سوسير فى ضوء اتجاهه الى الكشف عن الأبنية الصوتية للغة حيث برهن على أن البنية الأساسية للغة تتضمن زوجين من التقابلات ، فعندما نستمع الى صوت معين يمكننا

أن نقرر في الحال اذا ما كان هذا الصوت حادا أو غليظا . وعلى أساس من هذا  
التقابل يتمكن العقل من التعرف على أصوات الكلام وتحديد مفاهيم الكلمات .

## الفصل الثانى

ليفى شتراوس

والخمين الرومانسى الى المجتمع البدائى

١- الحق أن الجانب الأكبر من الآراء التي انتهت إليها ليفي شتراوس هو نتيجة مباشرة لمجموعة الدراسات التي قام بها عن العقلية البدائية ، أن موقفه من النزعة التاريخية أو موقفه من مقولة الحضارة الواحدة ، أو موقفه من التيارات الفنية المعاصرة .. إلى غير ذلك من المواقف يمكن ردها إلى نظرته للمجتمعات البدائية . ومن هنا يبدو ليفي شتراوس في صورة فيلسوف الحضارة أو روسو القرن العشرين الذي اكتشف الحل والخلاص في المجتمع البدائي بعيدا عن تناقضات وتعييدات وإزمات المجتمع الغربي المعاصر . ومن ثم كان اتجاهه إلى تفسير نشأة علم الأنثروبولوجيا الحديث كنتيجة مباشرة للبحث عن نقيض تاريخي لوضعنا الذي لا يحتمل ، أي من خلال البحث عن البدائي ، فهو مجرد تعبير عن الندم لغزو الكرة الأرضية فكريا وتكنولوجيا ، ذلك الغزو الذي قام به الأوروبيون الغربيون الذين أخذت حياتهم تتسم بالقلق في ثقافة اعتادوا أن يستعملوها سلاحا ، فليس علم الأنثروبولوجيا الحديث إلا مجرد البحث عن الإنسان في التاريخ يقوم به مجتمع مهدد بالانتمتة (١) .

ولا شك أن تجربة ليفي شتراوس بالبرازيل كان لها تأثيرها العميق على موقفه المعرفي وعلى موقفه الحضاري معا ، فمن الناحية المعرفية قدمت له أساسا معرفيا جديدا مؤداه أنك لكي تدخل عالم المعرفة فلا بد من أن تبعد إلى مسافة كافية عن عالمك تكفل معرفة جديدة وأصيلة ، فنظرية المعرفة عند ليفي شتراوس تفترض وجود الآخر ومواجهتك له . أما إذا قنعت بعالمك وحضارتك ، وأغلقت كل التوافذ عليك والغيت الآخر من حسابك ، فليس ثمة معرفة فلا وجود عند ليفي شتراوس للنموذج المعرفي الديكارتي الذي ينطلق من الاتنا العارفة أو من داخل الذات ، وليس ثمة معرفة لو لم تخرج من ذاتك وتتجه إلى



الآخر فالمعرفة عند ليفي شتراوس هي ثمرة اللقاء بينك وبين الآخر . ثمرة التفاعلين ثقافتك وثقافة الآخرين ، وهكذا يتبدى طابعها الوجودي ، رغم هجوم ليفي شتراوس على كل نزعة وجودية خالصة ، ذلك ان الوعي الحقيقي بالذات يتحقق في ضوء التلاقى والتفاعل والتبادل بين الثقافات والحضارات المختلفة ، وفي ضوء هذه الحقيقة بدت أهمية جان جاك روسو J.J. Rousseau عند ليفي شتراوس باعتباره واحدا من ابرز دعاة الخروج من عالم الذات للاتقاء بتجربة الآخر ، وعلى الرغم من الفترة الزمنية المتسعة التي تفصل بين المفكرين ، الا أن الرجلين قد اشتركا في العديد من السمات والخصائص ، اشتركا في عشق الوحدة والعزلة ، وكلاهما وجد سلوته في الموسيقى وتأمل الطبيعة ، كما أن كلا منهما اتسم باغترابه عن مجتمعه وثقافته وحضارته من خلال نقده العميق للقيم الغربية ، بل أن نظريتهما الانثروبولوجية تبدو متقاربة بل ومتداخلة بينهما الى حد كبير .

لم يكن من العجيب بعد ذلك أن تتضمن كتابات ليفي شتراوس العديد من الاستشهادات المقتبسة من روسو ، بل لقد سمح لنفسه أن يصف روسو في كتابه المدارات الحزينة *Tristes Tropiques* بقوله روسو استاذنا ، روسو شقيقنا ، كم نشعر بالجميل تجاهه ، أن كل صفحة من هذا المؤلف هي أهداء له (٢) .

والحق أن أهمية روسو لفكر ليفي شتراوس يمكن أن تتضح على أفضل وجه متى قارنا بين مواقفهما من نقد المجتمع الغربي ، فقد أعتقد ليفي شتراوس أن نقده للحضارة الغربية المعاصرة ما هو الا مجرد استمرار لعلم روسو : ولاشك أنه توجد تماثلات واضحة بارزة من حيث النغمة أو المضمون في النظرية

الاجتماعية لكلا الرجلين ، ففي كتاب روسو مقال عن العلم والفنون discourse of Sciences and tne Arts نلمح نفس التفضيل للوحدات الاجتماعية الصغيرة وللتفاعلات الانسانية المباشرة التي نلاحظها عند ليفي شتراوس ، وبالأضافة الى ذلك ، فقد تساءل كل من روسو وليفي شتراوس عن قيمة المدنية ذاتها ، فبرهن روسو على أن تقدم الفنون والعلوم في مصر والصين واليونان والرومان أدى الى ضياع الفضائل الاخلاقية لهذه الأمم (٣) ، ونحن يمكننا أن نكتشف نفس النظرة في العديد من مواقف ليفي شتراوس وبخاصة متى اتجهنا الى موقفه من الكتابة ، فهو ينكر ضرورة الكلمة المكتوبة لنهوض الحضارات ، ويستشهد بالعديد من الابداعات الانسانية في مجال الشعر الشفاهي قبل اكتشاف الكتابة ، بل أنه حتى في ميدان العلم والتكنولوجيا نجده يرى أن أهمية الكتابة كان مبالغاً فيها الى حد كبير ، فالاجازات العظيمة للجنس البشري للسيطرة على البيئة تحققت مع نمو الزراعة ورعى الحيوان وصنع الفخار خلال الثورة النيوليتية The Neolithic Revolution قبل اكتشاف الكتابة بزمن طويل . واذا كان ليفي شتراوس لا يتجاهل أهمية الكلمة المكتوبة للثورات الصناعية والعلمية ، لكنه من ناحية اخرى يؤكد أن الوظيفة الحقيقية للكلمة المكتوبة قد تمثلت بالدرجة الأولى في السيطرة على الآخرين ، والحق أن هذه الوظيفة تكشفت له على نحو خاص من خلال دراساته الميدانية عن قبيلة النا مبيكورا . فقد لاحظ أن شيخ القبيلة ، بعد مراقبته لعلماء الانثروبولوجيا وهم يدونون مذكراتهم عن القبيلة يحاول أن ينتفع بهذه الأداة التكنولوجية الجديدة ، وعلى الرغم من جهله بالكتابة والقراءة الا انه سرعان ما تناول قطعة من الورق من الأوربيين ، وبدأ يخط عليها بعض الخطوط والخريشة ، ثم نظر اليها وأصدر تعليماته الى بقية أفراد القبيلة ، وبعد أن انتهى منها ألقى بها بعيدا ، وهكذا ادرك شيخ القبيلة المهمة الحقيقية للكتابة على الرغم

من جهله بها ادرك أن الكتابة ما هي أداة نافعة في سيطرة بعض الأفراد على غيرهم ، وبالإضافة الى ذلك (٤) ، فإننا نجد ليفي شتراوس يبرهن على أن اختراع الكتابة كان متزامنا تاريخيا مع نمو الطبقات الإجتماعية والإقتصادية ، ففي شرق البحر الأبيض المتوسط وفي الصين ، وجنوب أمريكا لاحظ ليفي شتراوس ان وجود المجتمعات الطبقيّة كان مرتبطا بوجود اللغة المكتوبة . كما أن الامبراطوريات التي قامت في إفريقيا وبيرو في مجتمعات تجهل الكتابة ، كان وجودها لفترات قصيرة للغاية (٥) ، وفي بنجلاديش لاحظ ليفي شتراوس أن كاتب القرية كان أيضا مرابياها ، وفي أواخر القرن التاسع عشر تزامن الاندفاع ناحية التعليم مع تأدية الخدمة العسكرية ونمو البيروليتاريا (٦) .

وهكذا يمكن ملاحظة توافق موقف ليفي شتراوس من الكتابة مع نقد روسو للمدينة . وفي دراسة ليفي شتراوس عن مكانة الأنثروبولوجيا في العلوم الاجتماعية the Plac of Authropology in the Social Sciences نجده يهاجم المجتمعات المتمدينة في الفاظ جد مشابهة لالفاظ روسو ، فعلاقتنا ببعضنا لبعض لم تعد علاقة قائمة على المعرفة المباشرة وعلى التلاقى وجهها لوجه ، بل أصبحت تعتمد على وسائط تقف بين الأفراد وتحول دون تفاعلهم المباشر . لم نعد نرتبط ببعضنا البعض كما كنا في الماضي عبر التقاليد الشفهية ، من خلال قصص الرواة والحكماء والاجداد . بل أصبحت المواجهة تتم من خلال الرسائل المكتوبة ، ومن خلال الكتب التي تكتظ بها المكتبات ، والتي نحاول خلالها بصعوبة كبيرة أن نكون صورة عن مؤلفيها .

ومثل هذه الحالة الناتجة عن فقدان الأصالة هي ثمرة لتطور حجم المؤسسات الإنسانية ، مما أدى الى ازدياد القمع السياسى فعندما حلت المدينة محل القرية ، وتباعد البشر بعضهم عن طريق وسائط مفروضة وعن طريق مؤسسات إدارية ، ومجموعات أيديولوجية ، لم تعد السياسة مجالاً للمواجهة الشخصية ، بل أصبحت تشكل مجال الأيديولوجيات اللاشخصانية (٧)

ولا شك أن موقف ليفى شتراوس فى تفسير أصول القمع هو جد مشابه لموقف روسو كما عرضه فى كتابه العقد الاجتماعى ، كما أن اهتمام روسو بالأرادة العامة كان مرتبطاً فى المقام الأول باعتقاده أن العلاقات الشخصية المباشرة هي أفضل وسيلة لتشكيل الحياة السياسية .

ويشير ليفى شتراوس الى روسو بكل التقدير باعتباره من مؤسس علم الأنثروبولوجيا ، ويصف دراسته فى أصل اللامساواة بين البشر The Discourse of the origin of inequality باعتباره أول دراسة أنثروبولوجية فى اللغة الفرنسية . وفى هذا الكتاب ، اقترح روسو إرسال كبار العلماء والفلاسفة فى أوروبا فى بعثات ميدانية حول العالم الدراسة عادات وتقاليد الشعوب الأخرى (٨) ولا يكتفى ليفى شتراوس بالاشادة بروسو بل يحاول أن يطابق بين نظريته المنهجية ونظرة روسو ، وفى مقالة روسو عن أصل اللغات The origin of Language كتب روسو يقول أنك لكى تدرس الانسان فلا بد أن تتعلم كيف تنظر من بعد ، فمن الضروري أولاً أن تلاحظ الاختلافات قبل أن تكتشف السمات ، ومثل هذه النظرة تعنى عند ليفى شتراوس ضرورة الاعتراف بشرعية

التلافي الثقافي بين الحضارات لتحقيق المعرفة بالذات مما يؤكد أن المعرفة لا تحقق ألا متى خرجت عن ذاتك والتقيت بتجربة الآخر .

وعلى الرغم من أن روسو لم يترك أوروبا قط لدراسة الثقافات الأخرى بصورة مباشرة فإنه تجنب هذه الصعوبة عن طريق استرشاده بتجارب عقلية راقية معقدة ، ومثل هذه التجارب مكنته من التحرر من تقاليد مجتمعه ، كما ساعدته على رؤية أشمل وأرحب للأجناس البشرية . وفي الوقت الذي كان علماء الاجتماع أكثر اهتمام باعادة تكوين الأصول التاريخية للمجتمع من خلال مرحلة الطبيعة كان روسو متجها بالدرجة الأولى نحو تحديد النماذج النظرية ، والتي سبق بها علماء الاجتماع في القرن العشرين ، فلم تكن الأصول التاريخية موضع اعتباره بقدر ما كانت الفروض والنظريات مثار اهتمامه ، ومن هنا كان اختلافه عن غيره من المفكرين ديدرو Diderot وغيره . فقد اعتقد ديدرو أن حالة الطبيعة تمثل مرحلة أو واقعة تاريخية فعلية ، فالانسان الطبيعي وجد أولا ، ثم فرض عليه المجتمع بعد ذلك نموذج الانسان الصناعي .

وعلى هذا النحو أصبح التاريخ يشكل دائرة الصراع بين الانسان الطبيعي والصناعي ، ويرى ليفي شتراوس أن تصور الانسان الطبيعي على هذا النحو هو تصور بعيد عن المعقولية ، فالتصور الحقيقي للانسان يرتبط باللغة ، واللغة لا يمكن تصورهما بدون المجتمع . لكن روسو طبقا لرأى ليفي شتراوس لم يقع في مثل هذا الفخ ، فلم يكن عرضه لحالة الطبيعة يعنى كونها واقعة تاريخية وقت بالفعل ، بل كان يعنى بالدرجة الأولى مجرد تقديم تجربة عقلية أو فرض نظري فهو لم يصرح بوجود حالة الطبيعة بالفعل أو امكانية حدوثها ، بل كل ما في الأمر

أنه تساعل عما يمكن أن تكون عليه الحياة الإنسانية لو اختفت عناصر المدينة . وعلى هذا النحو فإن عرضه لحالة الطبيعة هو نوع من التجربة العقلية النافعة التي يمكن الاسترشاد بها في توضيح أفكاره عن السلوك الإنساني (١٩)

وعلى الرغم من أن ليفي شتراوس أعتقد أن كتابات روسو عن حالة الطبيعة هي مجرد أمثلة عن البناء النموذجي المجرد ، ألا أنه من ناحية أخرى لاحظ تطابق المراحل الافتراضية عند روسو عن تطور الإنسانية مع الواقع الإنساني الحقيقي ، ففي دراسته عن اللامساواة بين البشر ، قسم التطور إلى ثلاث مراحل ، المرحلة الأولى ، كان البشر يحيون حياة طبيعية خالصة ، فلا توجد حواجز أو وسائط بينهم ، والأفعال الإنسانية كانت تتحدد في ضوء غرائز حفظ النوع وحدها . وفي المرحلة الثالثة ، سادت المدنية ، وخضعت الحياة الاجتماعية للقمع ، ووجدت الملكية . وبين هاتين المرحلتين وجدت مرحلة أخرى ، أتمت فيها الثقافة بالبساطة ، كما حققت التكنولوجيا بعض الإجازات ، ألا أن اكتشاف الزراعة واستخراج المعادن لم يستتبعه فوارق اجتماعية ضخمة بين الأفراد ، ومثل هذه المرحلة ، التي تشكل مرحلة انتقال من الطبيعة إلى الثقافة بدت عند روسو ، كما بدت عند ليفي شتراوس ، المرحلة المثالية للبشرية (١٠)

٢- إذا كانت المعرفة عند ليفي شتراوس قد ارتبطت بتجربة الآخر فإن اهتمامه بدراسة المجتمعات البدائية كان تعبيراً عن اتجاهه إلى مجتمع مغاير لنموذج المجتمع الغربي المعاصر ، ومن هنا كانت طرافة دراساته التي قدمها عن المجتمعات البدائية ، والتي حاول من خلالها تغيير صورة العقلية المسماة بدائية ، كما بدت عند بعض علماء الاجتماع . وعلى رأسهم ليفي برييل L. Bruhl ومالينوفسكي Malinowski ومن خلال محاولته هذه ، نجده يخوض معارك فكرية

عديدة ، سواء مع بعض أقطاب الفكر الوجودى مثل جان بول سارتر ، أو بعض أقطاب الفكر الماركسى مثل ماكسيم رودنسون .

وحتى يمكننا تفهم حقيقة موقف ليفى شتراوس من العقلية البدائية ، نرى لزما علينا أن نبدأ بتحديد صورة هذه العقلية كما بدت عند كل من ليفى بريل ومالينوفسكى ، ثم نعتب عليها برأ ليفى شتراوس .

أ- العقلية البدائية عند ليفى بريل :

يصف ليفى بريل بنية العقلية البدائية فيقول ' لا شك أن الفروق التى تميز بين العقلية البدائية وعقلية الأمم المتحضرة عديدة جدا ، ولكن فرقا واحدا من بينها هو الذى استرعى انتباه عدد كبير من الباحثين الذين توفروا على دراسة الجماعات البدائية فى خير الظروف لهذا البحث . أى قبل أن يؤثر فيها الاحتكاك الطويل بالأوروبيين ، فقد لاحظ هؤلاء الباحثون أن البدائيين ينفرون أشد النفور من الاستدلال العقلى ، وما يسميه المنطقة بالعمليات المنطقية للتفكير ، كما لاحظوا أيضا أن هذا النفور لا يرجع الى تصور أصيل أو عجز طبيعى فى ادراكهم ، بل بالاحرى الى مجموعة العادات العقلية التى درجوا عليها ، أى الى طريقتهم فى التفكير ( ١١ ) . ولعل هذا ما يفسر أنصراف العقلية البدائية عن الأسباب الطبيعية وارتباطها بالقوى الغيبية وغير المرئية .

فإذا رأى العقل البدائى نفسه أمام شىء يهمه أو يقلقه أو يخفيه ، فإنه لا يسلك تجاهه نفس المسلك الذى يسلكه عقلنا بل يسير على الفور فى طريق مختلف عن طريقنا . وذلك لأن حسنا الدائم بوجود الضمان العقلى قد بلغ درجة من الاستقرار لا تجعلنا نتوهم امكان اختلافه ، فإذا فرضنا ان ظاهرة لا نعرفها قد ظهرت أمامنا بصورة مفاجئة وأن أسبابها تخفى علينا فى بادىء الأمر خفاء تاما ، فإن ذلك لا يزلزل اقتناعنا بأن بها أمر مؤقت وأن هذه الاسباب موجودة بالفعل

ويمكن اكتشافها أن عاجلا وأن أجلا وهكذا يمكننا ان نجزم بأن الطبيعه قد أصبحت فى الوسط الذى نحيا فيه موضوعا للتأمل منذ البداية ، وأنها نظام وعلّة كالعقل الذى يفكر فيها ويجول فى مضمارها ويشير نشاطنا اليومى فى أتفه تفاصيله الى ثقتنا التامة فى عدم قابلية القوانين الطبيعية للتفاوت ، أما مسلك العقلية البدائية فيختلف عن ذلك المسلك كل الاختلاف ، لأن الطبيعة التى نعيش فى احضانها تمثل أمامها فى مظهر مختلف تمام الاختلاف . فجميع الأشياء والكائنات التى تتضمنها متشابكة مختلطة بأمور غيبية ومن هذا التشابك يتكون بناؤها ونظامها وهو الذى يبدأ بالظهور أمام أنتباه البدائى ويستوقفه . فإذا استرعت أهتمامه أحدى الظاهر ولم يقتصر على ادراكها بطريقة سلبية خالية من رد الفعل . اتجه ذهنه فورا وبما يشبه أن يكون حركة عقلية عكسية الى وجود قوة خفية غير مرئية (١٢) وجعل تلك الظاهرة مظهرا من مظاهرها ، وبناء على ذلك تبدو تجارب البدائيين أكثر تعقيدا وأثرى مضمونا من تجارب عقليتنا .

فتجارينا تتكون فى مجموعها من مدركات ضيلة العدد نسبيا ومن عدد لا يحصى من الاستنتاجات - ولكنها تنطوى على كثير من المدركات المباشرة التى ننكر عليها كل قيمة موضوعية . مع أنها فى نظر العقلية البدائية تساوى فى حقيقتها مدركات الحواس . بل أنها أكثر منها واقعية (١٣) . هذا الى أن وفرة المدركات الغيبية ووجود الارتباطات الجزائية الصارمة بين المدركات الحسية والتأثرات الخفية هما اللذان يجعلان الاستنتاجات التى تنمو بها تجاربنا عديمة الجدوى بالنسبة للعقلية البدائية . وغير قادرة على إثراء تجاربنا . حينما يقع أمامنا شيء جديد نعرف أنه يجب علينا البحث عن تفسيره وأنه سيعمل على فتح كثير من المسائل أمامنا وسيدعم معارفنا فى نفس الوقت . أما العقلية البدائية فعلى العكس من ذلك لأنها تعرف مقدما . كل ما تحتاج اليه بالنسبة لأى ظاهرة



تظهر أمامها . فتقول في حالة الحادثة المفاجئة مثلا أنها مظهر لقوى خفية . كما أن هذه العقلية من جهة أخرى لا تنتج كتفكيرنا نحو المعرفة بمعناها الحقيقي بل أنها تجهل متع المعرفة وفائدتها وتعد تصوراتها دائما ذات طبيعة انفعالية بدرجة كبيرة ، وتظل لغتها بعيدة عن الإدراك التجريدي ، وهذا هو السبب في أن المسافة التي تفصلها عنا من أسهل الأمور . وبعبارة أخرى تتوقف حياة البدائيين العقلية ( وبالتالي احداهم ) على هذه الحقيقة الجوهرية البدائية ، وهي أن العالم المحسوس والعالم الآخر لا يكونان في تصوراتهم الا شيئا واحدا . ومجموع الكائنات غير المرئية لا ينفصل عندهم عن مجموع الكائنات المرئية وليست الكائنات الخفية في نظرهم باقل وجودا ونشاطا من المرئية ، بل أنها أكثر منها تأثيرا وازهابا ، ولذلك فهي تشغلهم أكثر من غيرها وتصرف عقولهم عن التبصر والتفكير فيما نسميه نحن بالمدرجات الموضوعية ، ولو الى حد يسير . وما جدوى ذلك اذا كانت الحياة والنجاح والصحة ونظام الطبيعة وكل شيء آخر يتوقف في كل لحظة على القوى الخفية ؟ واذا كان في وسع الجهد الانساني ان يفعل شيئا ، الا ينبغي أن ينفقه أولا وقبل كل شيء في تفسيره لمظاهر هذه القوى وتنظيمها بل في استثارتها أيضا ؟ والواقع ان هذه هي الطريقة التي حاولت بها العقلية البدائية أن تنمي تجاربها ( ١٤ ) .

من هنا فان الطريق الذي يسلكه البدائيون لا يؤدي في نظر بريل الى تكوين تصورات معنوية عامة ولا الى المعرفة العلمية التي لا يحد مجالها والتي تستطيع دائما أن تتجاوز كل مدى ، ذلك لأنه طريق لا يؤدي الى شيء مطلقا ، هذا الى أن معظم التصورات الجماعية التي تحتلها ذات طابع انفعالي بين ، وكثيرا

ما تكون الروابط الزائفة التي تربط بينها ذات طبيعة غير منطقيـ ولا أثر لتجارب الواقع عليها

وتتـحصر أولى المدركات التي تهتم العقلية البدائية باستجلائها فى افعال القوى الغيبية التي يشعر البدائيون بأنها تحيط بهم من كل جانب ، ومن طبائع هذه القوى أنها لا ترى ولا تدرك بالحواس كما انها لا تكشف عن نفسها الا فى ظواهر قد تكون واضحة أو غير واضحة - قوية الدلالة أو ضعيفة الدلالة ، كثيرة الورد أو قليلته ، واذن يتعين عليهم أن يعرفوا كيف يميزونها ويجمعونها ويفهمونها . وهم يفسرون كل ما يظهر مفاجئاً أو اعتباطياً أو مخالفاً للعادة أو ملفتاً للنظر أو دون توقع ، على أنه مظهر من مظاهر هذه القوى الخفية . ولكن هناك مظاهر أخرى أكثر مباشرة وأكثر اطرادا ، وبواسطتها تخبر هذه القوى بما سيقع للأحياء ، وكأنها تتخذها وسيلة لاذار الفرد أو المجموعة الاجتماعية بما سيحدث . ومن هذه الظواهر الأحلام والـقوول . سواء أكانت ميمونة أم مشنومة . ولما لم يكن من شأن هذه الظواهر أن تبدو من تلقاء نفسها ، فقد أفتنت العقلية البدائية فى طرائق استثارتها فاخترعت وسائل عديدة الحصول عليها ( من احلام مصطنعة وعمليات للتخمين السحري وضرب من التحكيم ... الخ ) .. وبهذه الطريقة تستطيع الحصول على كثير من المعلومات التي تحتل مكانها بين تجاربها ، وتساهم بقسط غير ضئيل فى تعقيدها وطبعها بذلك الطابع الذي كثيرا ما نحار فى فهمه(١٥).

وهكذا أصدر ليفى بريل حكمه على العقلية البدائية فاعتبرها عقلية غبية بـحثة وغير منطقية ، وهى صفات وخصائص من شأنها حرمان العقلية البدائية من كل نصيب فى النظرة الفلسفية المجردة .

وفى ظل هذا المناخ تظهر الأسطورة عوضا عن التحليل والاستنتاج والنظرة الفلسفية التجريدية المجردة . فنحن مثلا نفسر هطول الأمطار بعد جذب طويل بأن ظروفنا مناخية توفرت ، وأدت الى هطول المطر أما البابليون فكانوا ينظرون الى هذه الوقائع فيشعرون بأنها وساطة من الطير أمد غود اذ جاء لاتخاذهم فكسا السماء بما فيه جناحيه من سحب الزوايع والتهم ثور السماء ، الذى كان قد أحرق الزرع بانفاسه الملتهبة .

وتتجلى الناحية اللاعقلية فى الأسطورة فى عدم اكتفاء الأقدمين بسرد أساطيرهم كأقاصيص تحمل الأخبار ، بل فى قيامهم أيضا بتمثيلها روائيا قائلين أن لها قوة خاصة تنشط بالألقاء الجهورى . وخير مثل معروف على التمثيل الدرامى للأسطورة ، تناول القرىان المقدس . وهناك مثل آخر نجده فى أرض بابل . ففى كل احتفال برأس السنة كان البابليون يعيدون تمثيل أنتصار مردوك على قوى الفوضى فى أول أيام السنة الجديدة ، عندما خلقت الدنيا . فكانوا ينشدون فى هذا الاحتفال الحولى ' ملحمة الخليقة ' (١٦).

فإذا كانت هذه هى خواص الأسطورة ، فأين ذلك كله من طبيعة الفكر الفلسفى التأملى التجريدى . حقا أننا نواجه اختلافات حادة وعميقة بين طبيعة النظرة الأسطورية ومنطق الفكر التأملى ، ولكى هل هذا يعنى انعدام التأمل كلية ام انه يمكن عزل خواص الاسطورة التشخيصية وطرحها جانبا وصولا الى محتواها النظرى التأملى المجرد ؟ ..

فى ضوء نظرة ليفى بريل يتوحد شكل الأسطورة مع محتواها ، وبالتالي ينتفى البعد التأملى منها كلية .

## (ب) مالفينوفسكى والعقلية البدائية :

الى مالفينوفسكى يرجع الفضل فى تقديم المنهج الوظيفى فى الانثروبولوجيا ، وتعتمد النظرة الوظيفية للحضارة عند مالفينوفسكى على القول بأن جميع العادات والأشياء المادية والأفكار والمعتقدات فى أى طراز من المدينة إنما تؤدى وظيفة حيوية وأن لها مهمة عليها اتجازها . كذلك فهى تمثل جزء لا اغنى عنه ضمن الشكل العامل .

أن القائل بالوظيفة ، بالنسبة لمالفينوفسكى ، يهتم فى المقام الأول بالعمليات الحالية للحضارة البشرية وليس بمحاولات طموحة مشكوك فيها لاعادة تشكيل الماضى . أما القوانين الحضارية - أى العلاقات بين الحاجات الفردية والمؤسسات الاجتماعية - فلا يمكن اكتشافها إلا من خلال دراسة مقارنة للحضارات يتبدى فيها الفرد فى محاولاته اليومية للتكيف على الصعيدين المادى والعقلى . وكان دستور مالفينوفسكى ونصيحته بالأ نبقى اطلاقاً ذلك الجهاز - الحى الخفاق من لحم الانسان ودمه الذى هو فى مكان ما من صلب كل مؤسسة . أن تاريخ مؤسسة ما ، شكلها وتوزعها ، تطورها وانتشارها هذه هى المشاكل جميعها إنما هى على درجة ثانوية من خطر الشأن . أما الأسئلة المهمة فهى التالية : كيف تعمل المؤسسة الآن ؟ كيف تستطيع سد الحاجات الفردية والحضارة فى مجتمع معين ؟ . ما هى العلاقة بينها وبين المؤسسات الأخرى ؟

ويحدد مالفينوفسكى الوظيفة تحديداً أدق عندما يقول أنها " نظرية تحول الحاجات العضوية - أى الفردية - الى ضرورات ، وحتميات حضارية مقتبسة . أن المجتمع يصوغ الفرد فى شخصية حضارية عن طريق التحكم الجماعى فى

وسائل التكيف (١٧) . ومن ثم يرد مالمينوفسكى أنظمة العلوم والسحر والأساطير والدين والفن الى حاجات الانسان العضوية .

فى ضوء مثل هذه النظرية الوظيفية تحددت نظرة مالمينوفسكى للعقلية البدائية ، ومن هنا كان رفضه لنظرة ليفى بريلى الانثروبولوجية لارجاعه كافة نظرات ورؤى وسلوكيات العقلية البدائية الى ضرب من السحر والقوى الخفية الغيبية من منطلق ايمانه بوجود موروث دنيوى يتألف من قواعد العرف أو القانون يعين الطريقة التى تسير بها الحياة الاجتماعية . ذلك أن القواعد التى نجدها هنا - على حد قول مالمينوفسكى - مستقلة تمام الاستقلال عن السحر ، عن القداست الغيبية وليست مصحوبة بأى عناصر شعائرية أو طقسية . ومن الخطأ الزعم أن الانسان ، فى مرحلة مبكرة من مراحل التطور عاش فى عالم مضطرب ، اختلط فيه الواقعى بغير الواقعى ، والتقت فيه الغيبية بالعقل كما تختلط النقود الصحيحة والزائفة فى بلد فاسد النظام . وأهم نقطة بشأن السحر والشعائر الدينية ، أنها لا تتقدم لعون الانسان الا حيث تخفق المعرفة . والطقس الذى يقوم على أسس غيبية ينمو أيضا من الحياة نفسها ولكنه لا يعيق أبدا جهود الانسان العملية . ويحاول الانسان فى شعيرة السحر أو الدين أن يصنع المعجزات ، لا لأنه حدود قواه العقلية بل على العكس لأنه عارف بها تمام المعرفة وإدراك هذا الأمر يبدو شيئا لا غنى عنه فى حالة تقرير الحقيقة القائلة بأن الدين له موضوعه الخاص ، وميدانه الخاص المشروع فى التطور (١٨) .

بهذا عارض مالمينوفسكى رأى بعض الباحثين ومنهم جيمس فريزر حول وظيفة السحر فى المجتمع . فالسحر لا يمثل العلم البدائى كما أعتقد فريزر ، بل هو يمثل على العكس من ذلك ، اعتراف الناس بأن ثمة حدودا واضحة للفنون والمعارف البشرية ، وعليه كما يقول مالمينوفسكى ، فإن السحر والفنون العلمية

مستقلان تماما ولا يتحدان مطلقا . فالناس يلجأون للسحر يبتعون منه طمأنينة وهمية حينما تواجههم حادثات حرجة يبدو التحكم فيها فوق قدرة البشر ونفوذهم ، وممارسة السحر ، تؤدي في حال عدم توفر أى حل واقعى للمشاكل الحيوية ، على الأقل الى عون سيكولوجى للفرد ، كما تساعد على منع الانقياد أو التشتت . أن قيمته وصلاحيته ، هى قيمة باطنية اخلاقية ، الا انها مع ذلك تسد حاجة بيولوجية حقيقية . كما يمكن للسحر أيضا أن يؤدي الى تنظيم مجتمع ما فى مواجهة أزمة وذلك باضفاء السلطة والقيادة على فرد معين أو جماعة قليلة من الأفراد .

أن السحر والدين ، بالنسبة لمالينوفسكى ، يأخذان مكانيهما بجانب المعرفة العقلانية كأسس للحضارة فهما يشكلان معا القوى الأخلاقية التى لا غنى عنها فى كل حضارة بشرية . انهما يعالجان مشاكل تمس جميع أفراد المجتمع على السواء ويؤديان أفعال تعتمد عليها رفاهية الفرد والجماعة ، وعليه يصبح الدين ، والسحر بدرجة أقل من اسس الحضارة بالذات (١٩) .

ومتى نظرنا الى العقلية البدائية - فى ضوء نظرة مالينوفسكى باعتبارها ليست بالضرورة من عهد ما قبل المنطق أو انها خفية غيبية . ومتى نظرنا الى السحر والأسطورة باعتبارهما من أسس الحضارة أمكن لنا تبرير وجود الأسطورة أو بعبارة أخرى تأكيد شرعيتها فى قيام الحضارات القديمة . ومن هنا لا تصبح فكرة الطبيعة وفكرة الحياة الإنسانية على حد رأى الفيلسوف المعاصر أرنست كاسيرر خاليتين من أى معنى عقلى . فما نسميه نحن ، من وجهة نظرنا ، لا عقليا ، ما قبل المنطق ، غيبيا ، اما هو مقدمات تبدأ منها التفسيرات الأسطورية أو الدينية ، لا طريقة التفسير فاذا قبلنا هذه المقدمات وفهمناها على وجهها الصحيح - أى اذا رأينا فيها النور الذى يراه الانسان البدائى - فإن النتائج المستمدة منها تكف عن أن تبدو لنا لا منطقية أو ضد المنطق ، فالأسطورة والدين البدائى ليسا

بأى حال منقطعى الصلة متنافرين ولا مجردين من المعنى والعقل . الا أن انسجامهما يعتمد على وحدة الشعور أكثر من اعتماده على القواعد المنطقية .

حقاً الانفصال الذهنى معدوم بالمرة ، لكن رغم ذلك قد يحدث التأمل ضمن إطار الفكر الأسطورى ، فالانسان البدائى اذا اشتبكت عليه آنية احساسه ادرك أن هناك مشاكل تتعدى الظواهر المجردة . لقد أحس بمشكلة الأصل ومشكلة الغاية ، غاية الوجود . وأدرك أن هناك نظاما للعدل لا تراه العين ، ترعاه عاداته وعرفه وتقاليده ، وقرن هذا النظام المحجوب بالنظام المرئى ، بما فيه من تعاقب الليل والنهار ، والفصول والسنين وهو النظام الذى اتضح له أن الشمس تبقى عليه ، وقد اعمل الانسان الأول ذهنه ايضا فى سلسلة القوى المتباينة التى تبيينها فى الطبيعة فى علم اللاهوت الممفيس ، استخلص المصريون فى احدى الفترات ، من التعدد الالهى فكرة توحيدية حقة ، وجعلوا من الخليفة فكرة روحية ، ومع ذلك فقد كانوا ينطقون بلغة الأسطورة . فالتعاليم التى فى سجلات كهذه يمكن تسميتها تأملية اعترافا بمقصدها ، أن لم يكن بأدائها (٢٠) .

نخلص من هذا التحليل ، المنطلق أساسا من رأى مالىنوفسكى الى نظرة جديدة لطبيعة العقلية البدائية وموقفها من الأسطورة واذا كنا قد انتهينا الى تأكيد قيمة التأمل لديها بمعنى من المعانى فانا ينبغى أن لا نغفل اثبات التأمل لديها استجابة لحاجات عملية وظيفية نفعية وليس استجابة لمطالب معرفية ملحة مستقلة بذاتها ، لكن مثل هذه الحقيقة لا تنفى بالطبع نصيب الشعوب البدائية من الفيلسوف وان كانت تقرنه باحتياجات عملية وغايات نفعية ، ولا شك اننا هنا نخطو خطوة جديدة نحو تقدير عقلية الشعوب البدائية ، ويبقى علينا أن نخطوا خطوة أبعد من

ذلك وهى تتجه ناحية تأكيد النزوع العرفى المستقل للشعوب البدائية مثل هذه الخطوة أمكن تحقيقها بفضل مجموعة الدراسات التى قام بها العالم الانثروبولوجى أحد أقطاب النزعة البنيوية فى الفلسفة وهو كلود ليفى شتراوس

٤- بادىء ذى بدء نلاحظ ان كلود ليفى شتراوس يرفض رفضا قاطعا أن يلحق صفة البدائية بالشعوب التى اصطلح البعض على نعيها بهذه الصفة ، ذلك أن مثل هذه التسمية فى رأيه تعد خاطئة ومضللة وبعيدة كل البعد عن النظرة العلمية لعقلية الشعوب القديمة ، ومن هذا نجدد يحصر دائما على وضع لفظ البدائى Primitive بين قوسين . مفضلا وصف هذه الشعوب القديمة بالشعوب التى تجهل الكتابة ، فليست الكتابة عند ليفى - شتراوس كما رأينا من مستلزمات الحضارة بل انها وسيلة للقهر والتسلط .

من هذا المنطلق يمكننا أن نتبين حقيقة موقف شتراوس من الباحثين الانثروبولوجيين السابقين عليه ، وأبرزهم بطبيعة الحال ليفى بريل ومالينوفسكى ، فنجده يعارض ليفى بريل فى مقارنته بين العقلية البدائية والعقلية الحديثة على اساس أن الأولى عقلية لا منطقية غيبية ، عاطفية أسطورية تشبه الى حد كبير عقلية الأطفال أو المجانين .

ومن ناحية أخرى نجدد يعارض رأى مالينوفسكى القائل باتبثاق التفكير والمعارف لدى عقلية الشعوب القديمة نتيجة احتياجاتها ومطالبها العملية فحسب ، من هنا نرى شتراوس يقرر أنه اذا كان تصور مالينوفسكى للعقلية القديمة يعد تصورا عمليا . فان تصور ليفى بريل يعد تصورا عاطفيا أو وجدانيا ولذا فأنه



يرفض كلا التصورين معا . وبرى أن العقلية التى تجهل الكتابة هى عقلية موضوعية ومنطقية ايضا ، ففى رأيه أن الشعوب القديمة كانت قادرة على التفكير الموضوعى المحايد ، تدفعها فى ذلك رغبة معرفية طاغية تلح عليها لكى تتفهم وتدرک الوجود ، ولتحقيق طموحها المعرفى هذا كان لابد لها من أدوات ووسائل عقلية ، شأنها فى ذلك شأن الفيلسوف والعالم معا .

فليس صحيحا ما يقال من أن الاكتشافات التكنولوجية عند القدماء كانت وليدة الصدفة أو الحسد ، ذلك أن اكتشاف النار وأدوات الصناعة والزراعة ورعى الأغنام ، وتعدین المعادن الثمينة وطرق النحاس ، وصنع الفخار .. كل هذا كان ثمرة فكر علمى حقيقى وحب استطلاع دائم اليقظة ، ونهم للمعرفة من اجل المعرفة . ذلك أن كل اكتشاف حققه القدماء اقتضى قرونا من الملاحظات الدقيقة والمنهجية ، ومجموعة من الفروض الجريئة والمدرسة تخضع لمجموعة من الاختبارات العديدة ، وإذا كان البعض قد سخر من تلك اللغات القديمة التى تعوزها الألفاظ الملائمة للتعبير عن بعض المفاهيم ، كمفهومى شجرة أو حيوان ، رغم انهم يجدون فيها جميع الكلمات اللازمة لوضع قائمة مصلة بالأجناس والأنواع ، فإن الذين يستشهدون بهذه الحالات للدلالة على عجز القدماء من الفكر التجريدى ، يتجاهلون بعض الأمثلة الأخرى التى تشهد على أن ثراء الكلمات المجردة ليس وفقا على اللغات الحضارية وحدها ، ومن هنا لاحظ ليفى شتراوس أن الشينوك وهى لغة المنطقة الشمالية الغربية من أمريكا الشمالية ، تستخدم كلمات مجردة من أجل الدلالة على كثير من خصائص الكائنات ، والأشياء وخصالها (٢١):

وهكذا يؤكد ليفى شتراوس وجود النزوع المعرفى المستقل لدى الشعوب التى اصطلح البعض على تسميتها بالشعوب البدائية ألا أن القول بهذا لا يعنى الغاء

كل الفروق بين الفكر الموضوعى العقلى لهذه الشعوب من ناحية والفكر العلمى الحديث من ناحية اخرى ، فهو يظل مختلفا عنه على نحو ما وادنى منه منزلة على نحو آخر . فهو يختلف عن الفكر العلمى الحديث لانه يستهدف فهم الكون ، فهم كلى وليس فهما عاما فحسب عن طريق أقصر الوسائل الممكنة ، وهو ما يعنى انك اذا لم تستطع فهم كل شىء فلن تستطيع فهم اى شىء ، وهو ما يتعارض مع طبيعة التفكير العلمى - الذى يتقدم خطوة بعد اخرى محاولا تقديم تفسيرات لظواهر محدودة ، ثم الصعود منها الى ظواهر اخرى . ومن هنا قال ديكارت أن التفكير العلمى يستهدف تقسيم المشكلة المعقدة الى اجزاء بسيطة بقدر ما تدعو الحاجة الى حلها على أفضل وجه (٢٢)

واذا كان الطموح المعرفى للعقلية القديمة يستهدف تحقيق معرفة كلية شاملة بضربة واحدة بعيدا عن خطوات واجراءات المعرفة العلمية فلا شك أنه يصبح معرضا للفشل فى تحقيق أهدافه . فنحن نحاول من خلال التفكير العلمى السيطرة على الطبيعة ونوفق فى هذا ، ولا يمكن بطبيعة الحال أن تتساوى مقدرة الأسطورة مع مقدرة العلم فى تحقيق هذا الهدف . فالأسطورة لا تعد أداة ناجحة تمنع الانسان قوة مادية تتيح له السيطرة على عالمه . ومع اعتراف ليفى شتراوس بهذه الحقيقة الا أننا نجد يقول أن أهمية الأسطورة تكمن فى أنها تهب الانسان الوهم illusion بأنه فى مقدوره فهم الكون ، وأنه يفهم الكون بالفعل (٢٣)

واذا كانت الأسطورة عند ليفى شتراوس قد ارتبطت بعالم الوهم فلا يعنى هذا التقليل من شأنها ، أو أنكار وظيفتها فى الحضارات القديمة فالأسطورة بنيتها

الموضوعية المستقلة ونحن لا نستطيع أن ندركها بحق ما لم نتجه الى العلاقات البنائية الكامنة فيها ومن هنا تكتسب الأسطورة دلالتها ومعناها من خلال النسق الذى تعبر عنه وهكذا اصبح علينا ان نبدأ من هذا النسق اذا ما أردنا التعرف على طبيعة الأسطورة ولا غرو فى هذا - فالنزعة البنائية التى ينتمى اليها شتراوس تمجد البنية على حساب مقوماتها ، والتحليل البنىوى على حساب الاستقراء والتعميم ، وتتنظر الى العناصر المقومة على أنها مجرد عناصر رابطة ، فالأشياء التى ترتبط بعضها ببعض تبتلعها العلاقات التى تربط بينها . وفى رأى أصحاب هذا الاتجاه أن العناصر التى تؤلف بناء تخلق فى حد ذاتها من كل معنى ، ولا وجود لها الا من حيث تجمعها وفق نموذج معين من التنظيم ، والعلاقات وحدها هى مصدر الشيء وبالتالي فإنها هى التى تؤلف الموضوعات الحقيقية للعلم ، أما الصفات او الخصائص فلا تزيد على كونها شيئا عابرا وهميا فكل موضوع للمعرفة عبارة عن كل يتألف من عدد من الأجزاء وكل شذرة من المعرفة تنتهى بالتيلور فى نسق من العرفة والتحليل البنائى مرحلة لابد أن تمر بها المعرفة (٢٤) ولو نظرنا الى الأسطورة - بل ولغيرها من أشكال الحضارة الانسانية كاللغة والفن والعلم والسحر ، لو نظرنا الى الأسطورة من هذه الزاوية البنائية أمكن لنا تفهم دلالتها ووظيفتها فى حياة الشعوب القديمة ، ومن ثم لا تصبح الأسطورة منفصلة ومنعزلة عن بقية مراحل التفكير البشرى ، بل تصبح مندمجة فى هذه المراحل ، ملتحمة بها ، مكملة لها ، وعلى هذا فلا محل لاقامة فصل تصفى بينها وبين العلم طالما كنا فى الحالتين نواجه بناء معرفيا له منطقته الخاص ، بل يقرر ليفى شتراوس صراحة أنه ربما اصبح فى وسعنا يوما ما أن نتحقق من أن ثمة منطقا واحدا هو الذى يعمل عمله فى كل من التفكير الأسطورى والتفكير العلمى سواء بسواء .. وأن الإنسان قد فكر دائما بهذا القدر من البراعة والاتقان . ولا غرو

فى هذا اذا كان العقل الانسانى عند شتراوس دائما واحدا فى كل زمان ومكان يعمل بطريقة رمزية من خلال اتساق متعددة ليس العلم الا واحدا منها .

من هنا يتم الالتقاء بين العلم والأسطورة عند ليفى شتراوس فالعلم ليس بعيدا كل البعد عن الأسطورة ، وهو أيضا ليس بعيدا عن البنيائية ، بل هو اساسا يقوم على فكرة البنية .

يقول ليفى شتراوس ان هناك من يظن ان البنيائية تعد شيئا جديدا كل الجدة ، وهذا خطأ مزدوج ، ففى المحل الأول ، حتى فى ميدان العلوم الإنسانية ، لا تعد البنيائية جديدة كلية ، اذ يمكننا تتبع هذا الاتجاه فى الفكر بدءا من عصر النهضة مروراً بالقرن التاسع عشر ، وصولاً الى عصرنا الراهن ، ومن ناحية اخرى فإن ما نسميه بالبنيائية فى مجال اللغويات او الانثروبولوجيا ، أى مجال مشابه ، ليس شيئا آخر الا مجرد تقليد شاحب باهت لما تحاول العلوم الصارمة أو الدقيقة The hard Sciences أن تحققه ، فالعلم يتسم بصفتين اساسيتين فهو اختزالى Reductionist من ناحية وبنويى Structurlist من ناحية أخرى . فطابعة الاختزالى يكمن فى بحثه عن امكانية اختزال الظواهر المعقدة فى مستوى معين الى ظواهر أبسط منها فى ضوء مستويات أخرى .

ف عندما نلتقى بظواهر معقدة للغاية تحتاج الى اختزالها الى ظواهر أبسط ،  
فاننا نتجه الى اكتشاف علاقاتها الداخلية ، أو تفهم نوعية النسق الأصيل الذى  
تستند اليه وهذا بالضبط ما تحاول البنائية أن تحققه فى مجال اللغويات  
والانثروبولوجيا وغيرها من الميادين الأخرى (٢٥) .

ومن هنا أيضا تتضح الصفة البنيوية للعلم ، والحق أننا على حد قول ليفى  
شترأوس لا نستطيع أن نتصور المعنى بدون النظام Order وليس المعنى الا  
القدرة على ترجمة أية معطيات الى لغة مختلفة . ولا يعنى ليفى شترأوس اللغة  
المختلفة أن تكون هذه اللغة مجرد لغة أخرى المانية أو فرنسية ، بل أن كل ما  
يعنيه هو الترجمة الى كلمات مختلفة فى مستوى مختلف . وبطبيعة الحال فإن هذه  
الترجمة يمكن أن يقدمها لنا المعجم اللغوى . لكن ، وهنا يطرح ليفى شترأوس  
تساؤله التالى : هل يمكن أن تحقق هذه الترجمة بدون قواعد محددة ، فلا  
يمكنك أن تستبدل كلمة بأخرى أو جملة بأخرى ما لم تكن لديك قواعد محددة منذ  
البداية .

أن نتحدث عن القواعد ، وإن نتحدث عن المعنى فأنتك فى حقيقة الأمر إنما  
تتحدث عن شيء واحد فحسب ، وهى نظرت الى الاتجازات العقلية للجنس  
البشرى ، كما سجلت فى جميع أنحاء العالم ، فأنتك تلاحظ وجود طابع عام يميل  
دائما الى تقديم بعض اشكال النظام ، فإذا كان هذا الامر يمثل حاجة أساسية للنظام  
فى العقل البشرى ، وحيث ان العقل الانسانى هو مجرد جزء من الكون ، أمكن  
القول باقتران هذه الحاجة بوجود نظام فى الكون ، مما يفتقى معه القول بوجود  
حالة من الفوضى الشاملة (٢٦) .

وهكذا يمكننا أن نتبين من خلال عرض آراء ليفي شتراوس نزوعا معرفيا أصيلا للوجود البشرى حتى فى الحضارات والشعوب القديمة التى قد يتعالى عليها البعض من منطلق حضارته المعاصرة مما يعنى اعترافا ضمنيا بحظ الشعوب جميعها فى النشاط المعرفى الفلسفى . وهو النشاط الذى يستمد طابعه المميز وقيمه الفكرية من مبناه المعمارى لا من المواد التى يتألف منها . اذ يمكن التعبير عن هذا الكشل بأكثر من طريقة . وكل طريقة يمكن أن تكون ملائمة لعصرها . ومن ثم يكتسب الفكر الأسطورى شرعيته ومبررات وجوده فى حياة الشعوب القديمة . ولا شك أن موقف ليفي شتراوس من تأكيد شرعية المجتمعات المسماة بدائية اتسم الى حد كبير نظرة محايدة موضوعية تجاه الحضارة الغربية المعاصرة ، ومن هنا كان هجوم بعض المفكرين على موقفه هذا انطلاقا من تأكيدهم تفوق حضارتهم على ما عداها من حضارات اخرى وكان موقف كايلاو R. Caillois من أبرز هذه المواقف . فقد كتب مقالتين بمجلة : *La Nouvelle Revue Francaise* برهن فيها على أن انكار ليفي شتراوس لتفوق الحضارة الغربية ليس نتيجة لبحثه الانثروبولوجى او نظريته الفلسفية بقدر ما هو تعبير عن قلق عام تجاه الحضارة الغربية المعاصرة ، فليست النسبية الثقافية التى نادى بها ليفي شتراوس الا دلالة على أزمة الوعي الأوربي فى القرن العشرين مثلها فى ذلك مثل الحركات الفنية المعاصر - كالسريالية والدادية . وفى مجلة *Les Temps Modernes* عام ١٩٥٥ هاجم ليفي شتراوس هذا الادعاء وانكر كل ارتباط بينه وبين الحركات الفنية المعاصرة مؤكدا أن أهتمامه بالحضارات اللاغربية هو استمرار للتقاليد الفرنسية التى بدأت منذ أيام مونتيني Montaigne ورابليه Rabelais : كما برهن على تعصب كايلاو لحضارته على حساب بقية الحضارات التى اعتبرها مجرد ابداعات طبيعية ، وسرعان ما اتخذت المعركة بينها

ابعد جديدة عندما ادعى كايلىو ان كتاب السلالة والتاريخ . قد اتسم بالتحيز المغرض للحضارة الغربية Race and History فعلى الرغم من ان ليفى شتراوس قد اكد تنوع الثقافات والحضارات وعدم امكانية المفاضلة بينها الا أنه من ناحية اخرى اشاد بتفوق العديد من المجتمعات اللاغربية . وكان على ليفى شتراوس ان يفند هذا الادعاء ، ومن هنا رأى ان كايلىو قد اساء فهمه كلية ، ذلك أنه اذا كان من الممكن مقارنة مظهر معين من الثقافة بنفس المظهر لثقافة اخرى متى كانت كل المجتمعات تمتلك مظاهر ثقافية مشتركة فإنه من غير الجائز مقارنة مجتمع يتميز بنشاط ثقافى محدد وخاص به بغيره من المجتمعات التى قد لا تشاركه فى وجود نفس النشاط الثقافى .

ومن ناحية أخرى لاحظ كايلىو أن ليفى شتراوس لم يستطع أن يفرق بين الأنشطة البدائية المتسمة بالتلقائية والبساطة وبين الأنشطة المتمدينة التى تتطلب درجة أعلى من الادراك العقلى المجرد . وكان رد ليفى شتراوس أن موقف كايلىو هذا اتما يبرهن على نظريته الضيقة ، ونزعة تمركره حول ذاته ، ومن ثم تجاهله لانجازات المجتمعات البعيدة عن النموذج الغربى . واخيرا ابان كايلىو أن وجود الانثروبولوجيا فى الغرب هو تأكيد على تفوقه ، فهى علم غربى أصيل وبدون الحضارة الغربية ، وبدون الجامعات والمتاحف والمكتبات ما كان يمكن لامثال ليفى شتراوس أن يتساءلوا عن حوار ولقاء الحضارات . ورد ليفى شتراوس أن كايلىو على هذا النحو ينادى بالمكاراثية التى تطالب العلماء بتعزيد وتأيد المجتمع الذى يطعمهم (٢٧) .





## الفصل الثالث

### ليفى شتراوس وحركة التاريخ



١ فى ختام القرن الثامن عشر ظهرت فى أوروبا عدة اتجاهات عملت على تأكيد قيمة الجانب العاطفى الوجدانى من الطبيعة البشرية كما اتجهت الى تفسير كافة الظواهر فى ضوء التاريخ ، ومن ثم أصبح مقياس كل مؤسسة أو فكرة ليس حظها من المعقولية والنفع وانما اصلها وتاريخها . والحق أن يقظة الوعى التاريخى طبعت بطابعها الفكر الغربى طوال القرنين التاسع عشر والعشرين حتى أمكن تمييز معظم فلاسفة ومفكرى هذين القرنين من خلال سمة مشتركة جمعت بينهم تمثلت فى نظرتهم للأشياء نظرة تاريخية خالصة ، فلم يعد التاريخ مجرد فكرة بقدر ما أصبح مقولة أساسية لكل الوان النشاط العقلى ، وبعد أن كان العصر الوسيط يتجه الى التفكير فى الموضوعات فى ضوء البحث عن ماهيتها الأبدية اتجه المفكرون فى ختام القرن الثامن عشر الى الاهتمام بتتبع مراحل التطور التاريخى بالنسبة لكل موضوع<sup>(١)</sup>.

فوجد فلاسفة فرنسا امثال تورجو وكوندرسيه قد مالوا الى تصور تاريخ العالم باعتباره تقدما تدريجيا متصاعدا من مرحلة الجهل والخرافة الى مرحلة التنوير . كما اتجه بعض مفكرى انجلترا امثال آدم فريجسون وآدم سميث وجون ميللر الى وضع اساس المنهج المقارن للانثروبولوجيا التطورية بالبرهنة على التماثل بين عادات الشعوب البدائية وعادات الشعوب الأوروبية قبل التاريخ .

وفى منتصف القرن التاسع عشر ، فى ضوء الاهتمام المكثف بدراسة الحضارات الأخرى المغايرة للحضارة الغربية وحشد مجموعة كبيرة من المعلومات والبيانات عن هذه الحضارات ، تبدت الحاجة الى تنظيمها لتحديد ما تنطوى عليه من معادن ودلالات ، فى ضوء جداول تاريخية ، ومن ثم كان الاتجاه الى تفسير كل حضارة من خلال تحديد المراحل التى سبقتها ، قبل ان تتلاشى هذه الحضارة وتصبح فى طور النسيان .

وساهمت الداروانية بدورها في تأكيد النظرة التطورية التاريخية في نفس الأحياء ، كما اتجه هيربرت سبنسر الى تطبيق نظرية دارون على جميع مجالات الحضارة الانسانية بدون استثناء ، ومن ثم اصبح التطور الحضارى يمثل النموذج الاسمى للعلم المنسق عن الطبيعة البشرية <sup>(١)</sup> . ولو نظرنا الى علماء الاجتماع خلال هذه الفترة أمثال لويس هنرى مورجان وادوارد تايلور وجيمس فريزر لوجد جميعا قد تبَنوا نفس النظرة .

والحق ان النزعة التاريخية لم تقتصر على مثل هذه النماذج وحدها بل امتدت أيضا الى عدد كبير من كبار الفلاسفة نذكر منهم هيجل حيث اتجه الى تصور الحضارات المختلفة باعتبارها مجرد مراحل فى كشف العقل ، كما اتجه ماركس الى تناول المجتمعات الطبقيّة فى ضوء مراحل تاريخية تعتمد بالدرجة الأولى على تطور التنظيم الاجتماعى والاقتصادى ، ووضع أوجست كونت قانون المراحل الثلاث للبشرية الذى بمقتضاه حدد التقدم التاريخى لكل مجتمع فى ضوء مراحل محددة وهى اللاهوتية ثم الميتافيزيقية وأخيرا المرحلة الوضعية أو العلمية. وعلى الرغم من العديد من الانتقادات التى وجهت الى النزعة التاريخية الا أنه قد لها أن تستحوذ على اهتمام عدد كبير من مفكرى وفلاسفة القرن العشرين كأحجام التيارات الماركسية المعاصرة التى انبثقت من فكر ماركس ، وبالأضافة الى الماركسية فإننا نجد فرويد يتناول المجتمع الانسانى فى ضوء نظرية تطورية تاريخية كما يتضح فى مؤلفاته الطوطم والتابو ومستقبل الوهم والحضار وانقطاعاتها ، كما نجد أقطاب الفكر الوجودى وعلى رأسهم أورتيجا - أ - جاسيت وجان بول سارتر وسيمون دى بوفوار وغيرهم يتجهوا

الى تأكيد الطابع التاريخى للوجود البشرى ، ويمكننا أن نشير هنا الى بعض مؤلفاتهم مثل ثورة الدهماء واصل التاريخ لاورتيجا - أى - جاسيت ونقد العقل الجدلى لجان بول سارتر ، والجنس الثانى لسيمون دى بوفوار .

ان سيمون دى بوفوار ، على الرغم من ثقافتها الموسوعية ، والمامها واطلاعها على العديد من الدراسات التى اجريت فى مجال الانثروبولوجيا من منطلق نقد النزعة التاريخية ، ألا أنها رغم كل ذلك ، تتجه فى مؤلفها للجنس الثانى الى تناول وضع المرأة تناولا تاريخياً ، بدءاً من المجتمعات البدوية والمجتمعات الزراعية فى مصر واليونان وروما والعصور الوسطى وصولاً الى المدنية الصناعية الحديثة ، وهى بذلك تتبع وضع المرأة فى المجتمع المعاصر فى ضوء تطور التكنولوجيا والمعرفة .

وإذا كانت النزعة التاريخية قد نجحت فى تجميع عدد كبير من الأنصار حولها ، فأنها مع هذا قوبلت ببعض الاعتراضات من العديد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع . فنجد دور كايم فى كتابه قواعد المنهج الاجتماعى ١٨٩٥ يشن هجوماً ضيفاً على اصحاب النزعات التطورية امثال اوجست كونت لتناولهم التطور الحضارى كمسلمة جوهرية تبدأ بها الانثروبولوجيا ، فكل مجتمع - كما برهن دور كايم يشكل فردية جديدة ، ولا يمكن تجاوز كل هذه الفرديات فى سلسلة واحدة ، واتجه تلامذة مؤسس علم الاجتماع الفرنسى بدورهم الى التمييز بين مناهجهم المستخدمة فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، ومناهج المؤرخين .

كما وجه بوس وتلامذته نقدهم الى التطورين ففى رأيهم أن التطوريين أنكروا العديد من الاستثناءات التى تتعارض مع نظريتهم ، وافتعلوا مبررات لا قيمة لها . فقد تنازعوا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر حول أى المراحل التطورية جاء أولاً ، النظام الأبوى أم النظام الأموى .

ومن ناحية أخرى ، اتجهت مدرسة بوس الى مهاجمة التطورين لأنهم مالوا الى التبسيط المفرط لواقع المجتمع الانسائي وافترضوا ضرورة التلازم بين مجالات الحضارة البشرية كلها من تكنولوجيا ودين وعلم وفن وباقي أنشطة المجتمع ، بحيث يتحقق تطورها معا بشكل متزامن وحتمى . فالتطور فى مجال معين لابد ان يستتبعه تطور فى المجالات الأخرى المصاحبة له ، ومثل هذا الافتراض - كما لاحظ بوس - يميل الى التبسيط المبالغ فيه الذى لا يتفق مع تاريخ الحضارات ، حيث أنه يمكن ملاحظة العديد من الحضارات التى حققت انجازات باهرة فى جانب من جوانب ، ولم يتوقف الهجوم على موقف التطوريين عند هذا الحد ، بل وجدنا بعض النزعات والتيارات الفكرية والدينية تعلن رفضها كلية للنزعة التاريخية التطورية ، فأصحاب مذهب العظمة البروتستانتى **Fundamentalists** تعلقوا بشروح الكتاب المقدس للشعوب الأولى والقائلين بتعدد الأصول **Polgnticists** أنكروا مشاركة الجنس فى مسارات متباينة ، واتجه دعاة الوظيفية **Functionalists** الى التركيز على العلاقات الاجتماعية والإقتصادية . وهكذا تعددت حملات الهجوم على النزعة التاريخية كما تباينت منطلقاتها الأساسية<sup>(٣)</sup>.

إذا كان ليفى شتراوس قد تأثر بكل من ماركس وفرويد فى شبابه ، الا انه كما لاحظنا ، جرد تصوراتهما من ابعادها التاريخية ، ولا شك أن اتجاهه الى الانثروبولوجيا عن طريق لوى ومدرسه بوس . كان له أعمق الأثر على نزعته التاريخية ، يضاف الى ذلك اهتمامه بعلم الاجتماع الفرنسى كما تمثل عند مؤسسه دور كايم ، فمن المعروف أن دوركايم اتخذ موقف العداء أو عدم الاعتراف من الاعترافات التاريخية ، كما اتجه

اتباعه وتلامذته الى وضع تفرقة حادة بين منهجهم وموضوع بحثهم وبين منهج بحث المؤرخين

فاذا ما اضفنا الى ذلك ، تأثر ليفى شتراوس بعالم اللغويات السويسرى فردينان دى سوسير ، الذى استعار منه منهجه فى البحث اللغوى ، وطبقه على ميدان الانثروبولوجيا ، أدركنا كيف توافقت نظرة ليفى شتراوس السلوكية فى مجال التاريخ مع نظرة دى سوسير السكونية الى مجال اللغة فقد فرق دى سوسير - كما لاحظنا - بين موقفين فى دراسة اللغة ، الموقف الساتكرونى والموقف الديككرونى ، فالأول يتجه الى دراسة اللغة بدون الاشارة الى أصولها التاريخية ، والثانى يقوم بدراسة اللغة فى ضوء تطورها الزمنى . وعلى الرغم من أن دى سوسير قد أكد شرعية الموقفين معا الا انه كان اكثر ميلا وانحيازاً واهتماماً بالموقف الأول المتعلق بتأكيد عنصر الثبات فى اللغة .

وهكذا تعددت المصادر التى تأثر بها ليفى شتراوس فى تحديد موقفه من النزعة التاريخية . والحق أن هذه المصادر اسهمت فى تأصيل اهتماماته بدراسة المجتمعات البدائية ، وهى مجتمعات لا تاريخية تبدو بالنسبة للانثروبولوجى فى موقف التعارض مع صيرورة التاريخ ، رغم بقائها ضمن التاريخ ، فهى تبدو مقاومة يائسة لكل تبدل يمكن أن يطرأ على بنيتها ، والمجتمعات التى تمكنت من حماية خصائصها المميزة على أفضل وجه ، تبدو بمثابة مجتمعات محكومة بقضية أساسية هى قضية الحفاظ على كينونتها ، وعلى هذا النحو تميل المجتمعات البدائية بطبيعتها الى الثبات والجمود ومعارضة كل تغير .

ويحدد ليفى شتراوس الأسباب العميقة التى تكمن وراء رفض هذه المجتمعات للتغير والتطور فى ثلاثة .. أولاً : وجود اتجاه لدى معظم المجتمعات المسماة بدائية لتفضيل الوحدة على التغير . ثانياً : احترامها

العميق لكل القوى الطبيعية ، وأخيرا . بفوزها من الاتخراط في صيرورة تاريخية .

#### أ - ارادة الوحدة :

وهنا يشير ليفي-شترأوس الى ان الباحثين كثيرا ما اتجهوا الى تفسير مقاومة المجتمعات المسماة بدائية للتنمية والتصنيع نتيجة عدم وجود التنافس والتزام لدى هذه المجتمعات .

ويرى ليفي شترأوس أن الخمول واللامبالاة اللذان لفتا انتباه الباحثين قد يكونان نتيجة لأذى متلاحق أصاب هذه المجتمعات عند اتصالها بالحضارة الغربية ، فهو ليس شرطا أصليا مقطورا فيها بل انه يرجح أن يكون ناجما عن تقدم متعمد ، يتفق مع تصور معين للعلاقات بين البشر والعالم ، وبين البشر انفسهم ، ويستشهد على ذلك بتعلم قبائل الجاهوكو - جاما : **Gahuku Kama** في غينيا الجديدة لعبة كرة القدم من المبشرين ، ولكنهم بدلا من محاولتهم الوصول الى تغلب احد الفريقين ، اتجهوا الى مضاعفة عدد الجولات حتى يصبح عدد الهزائم والانتصارات متساو تماما .

ويلاحظ ليفي شترأوس أن معظم المجتمعات المسماة بدائية تعتبر ان فكرة اتخاذ القرار بموجب رأى الأكثرية هي فكرة غير معقولة اذ أنها ترى أن التماسك الاجتماعي والتفاهم ضمن الجماعة أفضل من أى تجديد أو تغيير(٤).

#### ب - احترام الطبيعة :

فالتصور الذى يملكه عدد كبير من المجتمعات البدائية عن العلاقة بين الطبيعة والثقافة يمكن أن يفسر بعض أنواع مقاومة النمو فالنمو يعنى



ضمننا أولوية الثقافة على الطبيعة ، وهو الأمر المسلم به ضمن الحضارة الصناعية فقط ، وعلى الرغم من أن الانقطاع بين العالمين أمر معترف به لدى الجميع ، إلا أن مقولة الطبيعة تتخذ دائما لدى الشعوب المسماة بدائية طابعا ملتبسا . والطبيعة تتميز ببعد فائق للطبيعة أو غيبي . ولا شك في أن هذا الغيب هو أيضا فوق الثقافة التي تأتي الطبيعة دونها .

ومن هنا يمكن ملاحظة تلك الاستهانة بالأشياء أو المنتجات التي تمس العلاقة بين الإنسان والطبيعة . ففي العصور القديمة الكلاسيكية وغير الكلاسيكية ، أو في الفولكلور الغربي وفي المجتمعات الأهلية المعاصرة ، يمكن ملاحظة تحريم أشياء عديدة . ومن هذا القبيل أيضا تحريم الربا من قبل أباء الكنيسة ومن قبل الإسلام ، ويمكن أيضا تفسير نفور المجتمعات المسماة بدائية من الصفقات العقارية ، مثل تمرد بعض الجماعات الأهلية في الولايات المتحدة على مشاريع نزع ملكيتها لأراضيها رغم أن هذه المشاريع تتضمن تعويضات مالية تصل إلى عشرات الألوف ، بل إلى عدة ملايين من الدولارات أحيانا ، ذلك أن بعض هذه الأراضي يعتبر في نظرهم بمثابة الأم التي لا تقبل البديل (٥).

### ج - رفض التاريخ :

وهنا يقرر ليفي شتراوس أن المجتمعات المسماة بدائية هي مجتمعات لها تاريخ وخاضعة للزمان كسائر المجتمعات الأخرى لكنها تختلف عن مجتمعاتنا في أنها ترفض التاريخ ، وترفض كل ما يمكن أن يكون بداية لصيرورة تاريخية ، وكما يقول مثل شعبي عند قبائل لوفيدو في أفريقيا الجنوبية ، بكل ما يحمله من دلالة وحنين ، أن الشيء الهام هو أن يعود المرء إلى بيته ، لأن رحم الأم لن يعود إليه أحد .

أن المجتمعات الغربية صنعت لكسـى تتغير، بينما تبدو المجتمعات المسماة بدائية صنعت لكى تدوم ، ذلك أن انفتاحها على الخارج محدود جدا ، وهى تحيا من خلال عالم الأسطورة الذى يتسم بالجمود والثبات ، ففى هذا العالم ، نرى العناصر الأسطورية ترتبط ببعضها البعض مرة بعد أخرى ، فى نظام أو نسق مغلق ثابت ، وهو ما يتعارض بطبيعة الحال مع صيرورة التاريخ التى تجعل منه نسقا مفتوحا (٦).

والحق أن نظرة ليفى شتراوس الى المجتمعات البدائية من خلال نظرتها الأسطورية السكونية ، تتفق الى حد كبير ، بل تكاد تتطابق مع نظرة الفيلسوف الألماني العاصر ارنست كاسيرر ، الذى نجده يقرر ان الفكر الأسطوري من حيث أصله ومبدؤه هو فكر تقليدى ، ففى الأسطورة ليس ثمة وسيلة لفهم الشكل الحاضر من الحياة الانسانية ولتوضيحه وتفسيره سوى رده الى الماضى البعيد ، فما كان ذا جذور فى الماضى الأسطوري ، ما وجد منذ ازمة موعلة فى القدم ، فهو ثابت متأصل ليس قابلا للشك فيه ، بل أن اثارة الشك من حوله بمثابة انتهاك للحرمة ، لأن العقل البدائى لا يرى شيئا اقدس من قداسة العمر ، فالعمر هو الذى يمنح الأشياء جميعا - مادية كانت أو نظما انسانية - قيمتها ورفعتها واستحقاقها الدينى والأخلاقى (٧)

وفى مقال ليفى شتراوس عن التاريخ والانثروبولوجيا **History and Anthropology** الذى طبعه عام ١٩٤٩ وأعاد طبعه ضمن كتابه **الانثروبولوجيا البنوية Structural Anthropology** نجده يقيم تفرقة حاسمة بين التاريخ والانثروبولوجيا . فالتاريخ ينظم وقائعه فى ضوء التعبيرات الواعية **Conscious Expressions** بينما تتجه الانثروبولوجيا الى تناول الشروط

اللاواعية للحياة الاجتماعية ، أو بعبارة أخرى ، يعمل التاريخ على مستوى الوعي والشعور ، وتعمل الانثروبولوجيا على مستوى اللاوعي واللاشعوري .  
مثل هذه التفرقة بين المستوى الشعوري والمستوى اللاشعوري في مجال التفرقة بين التاريخ والانثروبولوجيا ، تبدو الى حد ما تفرقة مفتعلة ومضللة الى حد كبير ، فليس صحيحاً ان التاريخ يعمل على مستوى الوعي والشعور فحسب . وإذا كان ليفي شتراوس قد استثنى التاريخ الاقتصادي وحده من هذه التفرقة ، فإنه يمكن أيضاً - كما أبان كلود ليفور C. Lefort - دراسة التاريخ الاجتماعي في ضوء المستوى اللاشعوري ، أو بعبارة أخرى ، دراسته من خلال الكشف عن الأساس اللاشعوري الكامن وراء الوقائع والأحداث التاريخية ، ومما يؤكد ذلك وجود علم التاريخ النفسي Psychomhistory ، كما أنه يمكن تناول تاريخ المرض من هذه الزاوية أيضاً .

والحق أن ليفي شتراوس نفسه سرعان ما تخلى عن هذه التفرقة ، وأكد تكامل كلا من التاريخ History والبنية Structure في ضوء علاقتهما بالواقع ، كوجهين لعملة واحدة لا يمكن الفصل بينهما ، كما اشاد بالانثروبولوجيا الإنجليزية من ناحية قدرتها على تحقيق الترابط بين التحليل الصوري والتحليل التاريخي .  
لكنه من ناحية أخرى رفض أن يشارك البعض في اعتقادهم بأن التاريخ قد حل محل الاسطورة في عالمنا المعاصر وبالتالي أصبح يقوم بنفس الوظيفة التي كانت تقوم بها الاساطير قديماً ذلك أنه بالنسبة للمجتمعات التي تجهل الكتابة ولا تحتفظ بوثائق مدونة ، فإن مهمة الاسطورة كما يرى ليفي شتراوس هي أن تؤكد أنه إذا كان الجمود ممكناً فإن الجمود التام مستحيلاً حيث يظل المستقبل مطابقاً للماضي والحاضر معا . أما بالنسبة لنا فإن المستقبل ينبغي ان يكون أكثر اختلافاً عن الحاضر وهو ما يمكن رده الى تفصيلاتنا السياسية الى حد ما ، لكن على

الرغم من كل ذلك التباعد بين عالم الاسطورة وعالم التاريخ فانه يمكن نقض الفجوة القائمة بينهما متى اتجهنا الى الاهتمام باكتشاف الابنية المتماثلة في الحكايات التاريخية المختلفة عن موضوع أو حدث واحد ومن ثم تصبح الحكايات التاريخية مجرد استمرار للأساطير وهو ما يساعدنا الى حد ما على تجنب الحيرة الناشئة من تعدد تفسيرات المؤرخين لبعض الاحداث كالثورة الأمريكية أو الحرب الانجليزية الفرنسية في كندا أو الثورة الفرنسية<sup>(٨)</sup> . وهكذا أحال التاريخ الى عالم الاسطورة فجمد فعاليته وانطلاقه وصيرورته لحساب البنية أو لحساب النسق ، بل لقد ذهب الى حد القول بان في استطاعة التحليل البنيوي حل بعض المشكلات التي يعجز التاريخ عن حلها وإذا كان ليفي شتراوس قد اتخذ موقفه هذا فانه لا ينبغي ان يفهم من ذلك أنه اتجه الى تجاهل التاريخ كلية ، حيث يبدو أن موقفه من التاريخ قد اتجه بالدرجة الأولى الى فلاسفة التاريخ لا الى المؤرخين ، وبهذا فهو لا يلغي التاريخ وليس في مقدوره أن يلغيه وكل ما في الامر انه يرفض بعض المقولات التي حاول فلاسفة التاريخ فرضها كمقولة التقدم العام للإنسانية من المرحلة البدائية الى المرحلة العقلانية العظمية أو مقولة افتراض وجود تاريخ واحد ونموذج واحد للتقدم . ومن هنا يقدم لنا رؤية جديدة للتقدم فيقول أن نمو المعارف ما قبل التاريخية والأثرية يتجه لأن ينشر في المكان اشكالا حضاريا كنا نعتبرها متدرجة في الزمان وهذا ما يعنى شيئين أولا : أن التقدم ليس ضروريا ولا متصلا أنه يتم بقفزات ، بوثبات أو بطفرات كما يقول علماء الحياة . وهذه القفزات والوثبات لا تقوم دائما على قطع اشواط أبعد في نفس الاتجاه بل انها ترتبط بتغير في الاتجاه على نحو ما يتحرك الحصان في لعبة الشطرنج ، فالبشرية في تقدمها لا تشبه شخصا يتسلق سلما ، فيضيف بكل حركة من حركاته درجة جديدة لبقية الدرجات التي يجتازها بل البشرية في تقدمها اشبه باللاعب الذي يتوزع حظه على

عدة قطع من النرد كلما رماها كلما حصل على مجموع جديد فما يربحه في رمية قد يخسره في أخرى وليس التاريخ تراكميا الا من وقت لآخر اى عندما تجمع الحسابات لتشكل تركيبة موفقة بين الحضارات المختلفة وعلى هذا فالتاريخ التراكمى ليس وفقا على حضارة دون أخرى أو على حقبة دون أخرى وتاريخ امريكا افضل مثل على ذلك <sup>(٩)</sup> والحضارة المصرية لا تفهم الا باعتبارها نتاجا مشتركا بين آسيا وأفريقيا كما ان النظم السياسية الكبرى التى عرفتها إفريقيا القديمة فضلا عن تشريعاتها القانونية ومذاهبها الفلسفية التى ظلت خافية على الغربيين مدة طويلة وفنونها التشكيلية وموسيقاها هى جميعا بمثابة المؤثرات على ماضى شديد الخصوبة <sup>(١٠)</sup>

**والحق** ان موقف ليفى شتراوس من النزعة التاريخية يمكن ان يتحدد بصورة أوضح متى اتجهنا الى المقولة الأساسية التى انطلق منها ، وهى مقولة تأزر الثقافات والحضارات . ففي رأى ليفى شتراوس أن الثقافة الواحدة عندما تكون وحيدة لا تستطيع أن تكون متفوقة على الاطلاق ، شأنها شأن اللاعب المعزول ، لا تنجح أبدا ألا فى احراز سلسلات صغيرة من بعض العناصر ، واحتمال أن تحقق فى تاريخها سلسلة طويلة هو احتمال ضئيل للغاية يحتاج الى وقت طويل لا قبل لها به . فلا توجد ثقافة وحيدة ، بل أن كل ثقافة تعمل فى تآلف مع الثقافات الأخرى ، وهذا يساعدها على تحقيق سلسلات تراكمية . واحتمال ظهور سلسلة طويلة من بين هذه السلسلات يرتبط بالدرجة الأولى على اتساع نظام التآلف والتأزر وعلى مدته وتنوع اشكاله ، ومن هنا يرى ليفى شتراوس ان النكبة الوحيدة التى يمكن أن تعترضها وتعوقها عن تحقيق امكانياتها هى اضرارها لأن تكون وحيدة . ومن هذا المنطلق تبدو مقولة الحضارة الغالمية مقولة فقيرة الى حد

كبير . ومفردة في البساطة وهنا نسمع ليفي شتراوس ما هي هذه الحضارة العالمية التي يفترض أنها تستفيد من كل الحضارات والثقافات ، أنها ليست حضارة متميزة عن جميع الحضارات الأخرى كما أنها ليست حضارة واقعية فعلية ، فنحن عندما نقول بوجود حضارة عالمية لا نعني بذلك حقيقة من حقب التاريخ أو جماعة من البشر وإنما نعني بالدرجة الأولى مقولة مجردة نعزو إليها مجموعة من القيم الأخلاقية والمنطقية ، فنحن نعزو إليها قيمة أخلاقية متى كان هدفنا تغيير المجتمعات القائمة ، أو قيمة منطقية متى كنا نحاول أن نجتمع تحت تسمية واحدة كل العناصر المشتركة التي يسمح التحليل باستخلاصها من مختلف الثقافات ، والحق أن محاولة إخضاع المساهمات الثقافية هو في الواقع تخريب عجيب لهذه المساهمات والفراغ لها من ماديها ، ليبقى لنا منها مجرد هيكل عظمي .

ومن هنا رأى ليفي شتراوس ، أن الاسهام الحقيقي لحضارة ما لا يمكن في الكلمة اختراعها الخاصة ، بل يكمن في اختلافها عن الحضارات الأخرى ، كما أن مشاعر التكبير والأعجاب التي يشعر بها فرد من أفراد حضارة ما تجاه الحضارات الأخرى تنبع من مقولة واحدة ، وهي أن الحضارات الأخرى مختلفة عن حضارته ، ومتنوعة إلى أبعد مدى . ومن ثم فإن الحضارة تتضمن تعايش حضارات تتمتع فيما بينها ، بأقصى درجة من درجات التنوع ، بل أن الحضارة تنهض بالدرجة الأولى على مثل هذا التعايش . وبالتالي يمكن القول ان الحضارة العالمية لا يمكنها ان تكون شيئا آخر سوى تأزر وتآلف الحضارات على الصعيد العالمي ، مع احتفاظ كل منها باصالتها<sup>(١١)</sup>

**وكما سبق** أن قال ابن قتيبة " لم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ولا خص به قوما دون قوم بل جعل ذلك مشتركا مقسوما بين عبارة في كل دهر وجعل كل قديم حديث في عصره<sup>(١٢)</sup> . ولعل هذا القول يذكرنا ايضا بقول ابن رشيقي انما مثل القدماء والمحدثين كممثل رجلين ابتداء هذا بناء فاحكمه واتقنه ثم أتى الآخر فنقشه وزينه<sup>(١٣)</sup> .

وهكذا تسقط مختلف دعاوى النظريات العنصرية التي اكدت التفاوت بين السلالات البشرية بصورة كمية بل بصورة نوعية<sup>(١٤)</sup> . تسقط هذه الاسطورة كما تسقط اسطورة التفوق الغربي ، والتي اتخذت من بعض المعايير اسسا للتفاضل بين المجتمعات مثل ذلك المعيار الذي جعل من كمية الطاقة المتوفرة لدى الفرد الواحد من السكان تعبيرا عن مدى ارتفاع درجة النمو في المجتمعات البشرية أو انخفاضها ، ذلك ان مثل هذه الدعاوى هي مجرد ايدولوجيات تفرق بين الثقافات التقدمية الحركية والثقافات السكونية من منطق اختلاف زاوية النظر ، واختلاف المواقع التي ينظر من خلالها الى هذه الثقافات ، ومن ثم فإن خصوم نظام سياسى معين من الأنظمة لا يعترفون طوعا أن هذا النظام يتطور بل انهم يدينونه باسره ، وي طرحونه خارج التاريخ أما انصار هذا النظام والمتحمسون له ، فموقفهم يختلف كلية ، حيث يرون فيه اتجاها واضحا نحو التغيير والتطور<sup>(١٥)</sup> .

٢- الحق أن علاقة ليفي شتراوس بالماركسية قد تراوحت منطلقاتها الاساسية ، وبالتالي تباينت وجهات نظر الباحثين حول موقفه من الفكر الماركسي ، فقد بدأ ليفي شتراوس اعماله وهو يحمل كل التقدير للماركسية باعتبارها واحدة من العلوم الثلاثة المفضلة لديه ، فهي مثلها مثل الجيولوجيا ونظرية التحليل

النفسي عند فرويد اتجهت الى الكشف عن المبدأ التنظيمي الباطن المفسر لما هو ظاهر وعيني ومحسوس .

وفي كتاب ليفي شتراوس " الانثروبولوجيا البنيائية " نجده يشيد بالفكر الماركسي من ناحية نظريته الحضارية الشمولية ، ففي رأيه أن الماركسية قد جاءت بنقطتين جديدتين في الفكر الحضاري والثقافي ، فهي من جهة اكدت فضل الحضارات البدائية القديمة في التوصل الى اكتشافات عديدة انطلقت منها الحضارة الغربية بعد ذلك ، بحيث يمكن القول بأنه لولا تلك الاكتشافات لما تسنى للحضارة الغربية أن تحقق ما حققته من نمو وأزدهار . وكما أبان اتجلز ، فإن أقدم الأرمنة الصحيحة ، كان منطلقها الإنسان وقد تحرر من عبودية المملكة الحيوانية ، كما كان محتواها التقلب على صعوبات لن يعرف البشر لها مثيلا في مستقبلهم .

ومن جهة أخرى ، رأت الماركسية أن التصنيع لا يمكن اعتباره مجرد ظاهرة مستقلة بذاتها يمكن استيرادها من الخارج وادخالها في صلب حضارات غافلة خاملة ، ذلك أن التصنيع هو بالدرجة الاولى تعبير عن وظيفة ، وعن نتيجة غير مباشرة ، تلعب دورها كشرط من شروط المجتمعات التي نسميها بدائية ، أو بعبارة أخرى كشرط من شروط العلاقة التاريخية بين هذه المجتمعات والغرب .

ويلاحظ ليفي شتراوس ان مشكلة الماركسية الأساسية انها تقوم على معرفة كيف يمكن ان يولد العمل قيمة زائدة ، ولماذا هو يولدها . وفي رأيه ان الدارسين لم يشيروا بما فيه الكفاية الى ان اجابة ماركس على هذه المشكلة قد ارتدت طابعا انثروبولوجيا بالدرجة الأولى .

فالمجتمعات البدائية كانت قليلة العدد للغاية ، ومن ثم كانت تتجه الى الإقامة في المناطق التي تؤهلها ظروفها الطبيعية لتلبية احتياجات هذه المجتمعات في ضوء ما يمكنها تأديته من عمل يتفق مع امكانياتها ، وبانتقال الحياة الانسانية



من مستوى العالم الطبيعي الى مستوى العالم الثقافى ، نشأت علاقة معينة بين القيمة الزائدة والعمل بحيث تضاف الأولى دائما على الثانى ، وهى خاصية ملازمة للثقافة ، بالمعنى الذى يضيفه علماء الانثروبولوجيا على هذه الكلمة ، وفى فترة لاحقة نشأ استغلال الانسان للانسان وظهر بصورة عينية فى التاريخ ، من خلال تملك المستعمر للقيمة الزائدة التى كان الانسان البدائى يتصرف فيها بمقتضى حقه الطبيعى ، ونتج عن ذلك نتيجتين ، الأولى أن الاستعمار سابق على الرأسمالية تاريخيا ومنطقيًا ، والثانية ، أن النظام الرأسمالى يتطلب معاملة شعوب الغرب نفس المعاملة التى كان الغرب يعامل بها الشعوب الأهلية .

وهكذا يمكن اكتشاف العلاقة الوثيقة بين علم الإقتصاد والإجتماع عند ماركس وبين الانثروبولوجيا ، وكما أوضح ماركس فان أصل النظام الرأسمالى يعود الى اكتشاف مناطق الذهب والفضة فى أميركا ، ثم إلى تحويل الأهالى الى عبيد ، ثم الى غزو بلاد الهند الشرقية ونهبها واخيراً الى تحويل أفريقيا الى سوق تجارى من اجل صيد الزنوج ، وهذه هى الوسائل التى دفعت بدورها الى ظهور العصر الرأسمالى (١٦).

لا غرو بعد هذا ، أن اعلن ليفى شتراوس تبعيته للفكر الماركسى ؟ ويبقى التساؤل ، هل التزم ليفى شتراوس بالفكر الماركسى حقيقة ؟ هل يمكن ان يتفق موقفه من التاريخ مع موقف الفكر الماركسى ؟

يلاحظ اوكثافيو باز O. Paz انه اذا كان ليفى شتراوس قد نظر الى المجتمع باعتباره نسقا من الاتصال فإنه من الطبيعى ان ينظر الى الملكية الخاصة كعائق لهذا الاتصال ، وكما اوضح رومان جاكسون فإنه ليس ثمة ملكية خاصة فى عالم اللغة ، فاللغة اشتراكية بطبيعتها ، لكن من ناحية اخرى يصعب القول بمشاركة ليفى شتراوس فى نظرية ماركس القائلة بأن الثقافة ما هى الا مجرد

انعكاس بسيط للعلاقات المادية ، حقا لقد قبل مقولة ماركس الأساسية المتعلقة بأولوية البناء الاقتصادي على غيره من الأبنية ، وفي كتابه عن العقلية المتوحشة يؤكد على هذه الأبنية باعتبارها أبنية . بل ذهب الى مدى أبعد وصرح بإمكانية تناول دراساته باعتبارها دراسة في النظرية العامة للأبنية الفوقية لكن على الرغم من كل ذلك ، فإنه قد اكتفى بتطبيق مبدأ الحتمية الاقتصادية على المجتمعات التاريخية وحدها ، أما بالنسبة للمجتمعات اللاتاريخية فإنه رأى أن روابط الدم تلعب الدور الحاسم ، ومن ثم تقوم بدور وسائل الإنتاج الاقتصادي في المجتمعات التاريخية ، وأستشهد على ذلك ببعض آراء انجلز في رسالة كتبها الى ماركس .

وفي كتابه العقلية المتوحشة ميز بين ميدان البراكسيس Praxis أو الفعل الرئيسى الذى يصدر عن المجتمعات مولدا الأبنية ، وبين التطبيقات أو الممارسات العملية Practices التى تصدر عن الأفراد وتتشكل فى ضوء هذه الابنية ذاتها . فاذا كان مجال دراسة البراكسيس هو التاريخ History فان مجال دراسة الابنية الفوقية ، كما تتمثل فى انماط الحياة واشكال الثقافة ، يتمثل فى الاثنولوجيا Ethnology ، وعلى هذا النحو تبدو التطبيقات والممارسات العملية Practices فى موقع الأبنية الفوقية ، الا ان ليفى شتراوس ، لا يكتفى بهذه التفرقة بل يؤكد ضرورة وجود وسيط بين مبدأ البراكسيس والتطبيقات العملية ، وهو نموذج تصورى The Conceptual Framework بواسطة يمكن لكل من المادة والصورة التحقق باعتباره بنية ، أو باعتباره كيانا عقليا وتجريبيا معا .

ومثل هذا الموقف ، كما لاحظ أوكتافيوباز بيطل فكرة أو مبدأ البراكسيس . أو على الأقل يجعل لها معنى مختلف عن المعنى الذى بدت عليه فى الماركسية .

فعند ماركس لا يمكن أن تميز بين علاقته الإنسان الفعالة والمباشرة بالاشياء ويعبره من البشر عن التفكير فالمنازعات حول واقعية أو عدم واقعية الفكر باعتباره مستقلا عن الممارسة والتطبيق تنتمي إلى المرحلة المدرسة وحدها والحق أن كلا من البراكسيس Praxis والفكر Thought يرتبط بالآخر وهما ليسا موضوعين أو كيانين منفصلين . ولا يمكن فصلهما عن القوانين الموضوعية للواقع الإجتماعي أو وسائل الإنتاج ومن هنا كان موقف كارل ماركس المعارض للنزعة المادية القديمة التي تجاهلت التاريخ ، فالطبيعة عند ماركس تاريخية في المقام الاول ، ومن ثم تقدم المادية الماركسية تصورا تاريخيا للمادة<sup>(١٧)</sup>

وإذا كانت النزعة المادية القديمة قد اكدت أولوية الطبيعة الخارجية ، فإن الماركسية ترى ان الطبيعة الموضوعية ، المستقلة عن الذات ، لا وجود لها . فالعالم المحسوس ليس هو عالم الموضوعات ، بل أنه عالم البراكسيس Praxis أو بعبارة أخرى ، انه عالم المادة المشكلة والمتحولة بواسطة الفعالية الانسانية . وعلى هذا النحو فإن وظيفة البراكسيس هي تشكيل الطبيعة تاريخيا . فإذا ما بدت الماركسية باعتبارها تصورا تاريخيا للطبيعة فإنها ايضا تشكل تصورا ماديا للتاريخ . وهذا هو معنى البراكسيس وهو العملية الحيوية الواقعية ، وهو أساس الوجود الانساني ، وليس الوعي الإنساني الا انعكاسا لهذه المادة التي حولها البراكسيس الى مجال التاريخ ، ومن هذا المنطلق يمكن القول ان الوعي والفكر الانسانيين ليسا من منتجات الطبيعة ، وإنما هما من انتاج الطبيعة التاريخية Historical Nature اوبعبارة أخرى انهما نتيجة للمجتمع ووسائله في الانتاج ، فلا الطبيعة ولا الفكر المنعزل يحددان الإنسان وإنما نشاطه وعمله وتاريخه . أما بالنسبة لليفي شتراوس ، فإنه يقول في نهاية كتابه " الفكر المتوحش " أن

البراكسيس لا يمكن تصوره الا على اساس كونه موجودا قبل الفكر . فى هيئة بنية موضوعية للنفس والعقل ، فالروح كيان معطى ، له تكوينه منذ البداية ، انه واقع تعوزه الحساسية تجاه التاريخ ووسائل الانتاج ، انها مركب كيماوى نفسى ، انها جهاز يوحد بين النداءات والاستجابات فى الخلايا الذهنية تجاه المثيرات الخارجية ، وفى البراكسيس ، تعيد الروح نفس العملية بتحويل ما هو محسوس الى رموز . فإذا كنا عند ماركس نلاحظ اولوية العامل التاريخى او وسائل الانتاج الاجتماعى ، فأتنا عند ليفى شتراوس ، نلاحظ أولوية العامل البيولوجى الكيماوى - **Chemical Biological** - وسائل العملية الطبيعية . فعند ماركس يتغير الوعى بواسطة التاريخ ، أما عند ليفى شتراوس ، فالروح الانسانى لا تتغير حيث أن مجاله ليس هو التاريخ وإنما الطبيعة<sup>(١٨)</sup>.

وبالإضافة الى تمييز ليفى شتراوس بين البراكسيس والممارسات أو التطبيقات العملية ، فانه قدم لنا تفرقة اخرى لها دلالتها بالنسبة لموقفه من الماركسية ، وإن ارتبطت اساسا بمجال نظرية التحليل النفسى عند فرويد ، ونقصد بها تفرقه بين اللاشعور **un Conscious** وما دون الشعور **Subconscious** بالنسبة للاشعور فانه دائما فارغ ، وهو يستقبل النبضات والعواطف والتمثلات وكل المؤثرات الاخرى الخارجية فينظمها ويحولها تماما كما تفعل المعدة مع الطعام الذى يمر خلالها. أما بالنسبة لما دون الشعور ، فانه يمثل مستودع للصور والذكريات فهو مظهر للذاكرة ، وهو أشبه بارشيف هائل غير منظم .

وعلى الرغم من أن فرويد قد اعتقد ان التقدم فى الكيمياء يمكن أن يؤدي الى الغاء فاعلية او ضرورة التحليل النفسى ، الا أن تصوره للاشعور يتعارض كلية مع تصور ليفى شتراوس له ، ذلك أن فرويد رأى أن العمليات النفسية .

اللاشعورية ومادون الشعور ، لها هدف واحد ، ومثل هذا الهدف يندرج تحت اسماء متباينة الرغبة . مبدأ اللذة ، الايروس Eros (١٩) .

وقد حاول الكثيرون التأكيد على العلاقة بين اللاشعور عند فرويد وبين الأبنية الاقتصادية عند ماركس . التي يمكن اعتبارها لاشعورية ايضا ، كما أنها تتبع اتجاهها محددًا . فاللاشعور والتاريخ يشكلان قوى دافعة تنطلق في استقلال تام عن ارادة البشر ، وهما ابعد عن أن يكونا مجرد جهازين فارغين لتغيير ما يستقبله من الخارج الى مجموعة من الرموز ، أنها وقائع ممثلة تغير الانسان وتغير نفسها . أن المادة الحية عند فرويد تتطلع الى تحقيق النرفانا او السعادة القصوى المتحققة للمادة الخاملة ، أنها تبغى الوصول الى الوحدة المطلقة الخالية من كل تمزق ، لكن قدر عليها أن تتحرك وأن تنقسم الى الرغبة والكراهية اللذين يتولدان عنها . والإنسان التاريخي عند كل منه هيجل وماركس يطمح في قهر استلابه وان يكون واحدا مرة اخرى مع الآخرين ومع الطبيعة ، لكنه محكوم عليه ان يغير نفسه باستمرار وأن يغير العالم ايضا . والحق أن التاريخ لا يحركه او يدفعه العقل او المنطق فحسب . بل تحركه العاطفة والرغبة ايضا ، وكما أوضح جورج سوريل G. Sorel في نظريته التي نشرها مع بداية القرن العشرين ، أن القوة الدافعة للتاريخي يمكن ان تتمثل في الاساطير السائدة في المجتمع ، فالتناس لا يتبعون الحقائق الموضوعية بقدر اتباعهم حقائق مصدرها البغض والكراهية .

ويتفق رأى براون N.O. Brown والذي عرضه في كتابه Love against Death مع رأى سوريل الى حد ما ، فالقوة الدافعة للتاريخ عند براون يمكن ان تتمثل في الايروس Eros المتسامية والمكبوتة .

والحق ان الجدلية التاريخية Historical Materialism سواء كانت عند ماركس او هيجل ، يعاد ظهورها من جديد في نظرية فرويد ، حيث نلاحظ ان مفاهيم الايجاب والسلب يناظرها عند فرويد الشهوة الجنسية او اللبido Libido والكبت Repression واللذة Pleasure والموت ، والفعالية Activity والسعادة المطلقة أو الترفاتا Nirvana التي تتحقق بقهر الألم وجميع شهوات النفس (٢٠) وهكذا ، يمكن أن نتبين - كما لاحظ اوكتافورياز - اشتراك ماركس وفرويد في نزعة مادية تؤكد فكرة الهدف أو الغرض في تصورهما للشعور Un Conscous ، ومثل هذا الهدف يشكل عندهما قوة او طاقة فعلية لا تقبل الجدل او النزاع حول أهميتها او دورها ، ومن ناحية أخرى ، يتجه كل من ماركس وفرويد الى تأكيد حقيقة واحدة ، وهي انه متى أصبح الانسان على وعى كامل بالقوى التي تحركه ، فانه يصبح في موقع . اذا لم يسمح له بأن يكون حرا كلية ، فانه يسمح له على الأكل بأن يحقق ما يشبه الانسجام أو الاتفاق بين واقع الفعلي وما يفكر فيه . ومثل هذه الحالة الشعورية الواعية تشكل طاقة معرفية ، فهي عند ماركس ، نشاط اجتماعي بطولي براكسيس واع بذاته ، يغير العالم ويغير الانسان وهي عند فرويد تشكل شخصية تشاؤمية Pesstmist أو توازن مضطرب بشكل مستمر بين الرغبة والكبت

وهنا يتضح لنا الفارق بين موقف النظرتين الماركسية والفرويدية وبين موقف ليفي سترأوس . فعند ماركس او فرويد يصل الانسان الى معرفة اللاشعور الفعال - المرتبط بهدف أو غرض او غاية واضحة ، أما عند ليفي سترأس ، فاننا نجد الانسان يكتفي بتأمل جهاز خامل بعيد عن النشاط والفعالية ، لا دور له الا أن يكرر ويعيد بدون هدف أو غاية . انه على حد قول باز معرفة بالفراغ او الخلاء (٢١).

واذا كان المفكر الاسباني اوكتافيو باز قد اتجه الى الكشف عن علاقة ليفي شتراوس بالمفكر الماركسي من خلال تحليلاته التي قام بها في ضوء تفهمه للماركسية ولنظرية التحليل النفسي ، فاننا نجد المفكر الفرنسي الماركسي " ماكسيم رودنسون M. Rodinson " يواجه نظرية ليفي شتراوس مواجهة ساخنة ، يكشف لنا من خلالها بطلان كل الدعاوى التي حاولت ربط فكر ليفي شتراوس بالماركسية .

فقد كتب رودنسون مقالتين بمجلة النقد الجديد *La nouvelle Critique* اثار فيهما مجموعة من التساؤلات الجادة حول مدى صحة نظرية ليفي شتراوس من التاريخ الإنساني ، وكانت المقولة الأساسية التي انطلق منها تتمثل في رفضة كل ارتباط بين ليفي شتراوس والماركسية ، فأعمال ليفي شتراوس ما هي الا دلالة على الفكر البرجوازي في مرحلة انحلاله فقد أحس اصحاب الفكر البرجوازي في القرن العشرين ان مستقبلهم اصبح كئيبا ومظلما . وكان عليهم ان يتجهوا الى أرباك عملية التطور الانساني ليحجبوا عن انفسهم وعن غيرهم تلك الحقيقة الناصعة وهي حقيقة تحرك قوى التاريخ في اتجاه معاكس لهم ، ولا يكتفى رودنسون بهذا الاتهام العام بل سرعان ما يتجه الى كشف الأسس النظرية لوجهة نظري ليفي شتراوس عن المجتمع ، ومن ثم نجده يبرهن على ان الانثروبولوجيا كما بدأت عند ليفي شتراوس بل ومدرسة بوس ، تبدو قاصرة كل القصور ، لأنها تفتقر الى اي معيار يمكن من خلاله أن نميز بين ما هو هام وبين ما هو أقل أهمية خلال المجتمع . ففي رأي رودنسون ان عالم الانثروبولوجيا يتجه الى تناول الثقافة باعتبارها مجرد مجموعة من العناصر الفردية تفتقر الى أية وحدة حقيقية توحد بينها ، ومن ثم يخفق في اكتشاف وجود مجموعة من الظروف الاجتماعية والإقتصادية التي تشكل السياق العام أو الاطار الذي يمكن من خلاله أن تتبثق منه

بقية مظاهر المجتمع الثقافية ، ولتأكيد هذه النظرة نجده يستشهد لبعض الدراسات الأمريكية فى مجال الانثروبولوجيا ، وهى دراسات اكتفت بتقديم قوائم تفصيليه تتضمن شكل ونوع الأرياء ، والألعاب وطرق الزراعة او تقسيم العمل الى غير ذلك من المعلومات الخاصة بالمجتمعات البدائية .

ومن ناحية اخرى ، أنتقد رودنسون مقولة ليفى شتراوس القائلة بتعدد وتنوع الثقافات ، واتجاه كل ثقافة الى النمو والتطور فى اتجاه خاص بها ، بما يعنى استحالة مقارنة الثقافات والحضارات بعضها ببعض ، ورأى رودنسون أن كل مجتمع ليس مجرد خليط عشوائى من السمات الثقافية ، بل أن كل مجتمع له ابنيته الاجتماعية والاقتصادية التى تحدد وتشكل بقية اشكاله ومظاهره الثقافية ، أن تنظيم وسائل الانتاج اكثر أهمية من الناحية الموضوعية من الأرياء السائدة أو الألعاب الشائعة فى المجتمع ، وعلى ذلك اذا كان تنظيم وسائل الانتاج فى مجتمع ما أكثر تقدما من مجتمع آخر ، فانه يمكن بالتالى الحكم على المجتمع الأول بأنه اكثر تطورا وتقدما فى مقياس التطور حتى لو كانت فنونه أو نظم القرابة به على درجة منخفضة من الرقى .

وعلى هذا النحو اتخذ ليفى شتراوس موقف العداء السافر من المقومات الأساسية للفكر الماركسى ومن ثم فقد رفض حجج وبراهين رودنسون واتجه الى الهجوم عليها ودحضها فى تعقيب له ذيل به كتابه الانثروبولوجيا البنائية ، فهو لاحظ ان رودنسون شوه الماركسية ، وأحالها الى صورة بسيطة من صور الحتمية الاقتصادية . فلم يصرح ماركس قط أن الأيديولوجيا يمكن أن تكون مجرد انعكاس بسيط للعلاقات الاجتماعية ، أو مجرد مرآة لها ، فعند ماركس واتجلز يمكن اكتشاف علاقة جدلية دائمة بين تنظيم وسائل الانتاج وبقية عناصر البنية الفوقية



كنظم القرابة والفن ، وعلاوة على ذلك ، فان رودنسون قد مال الى تبسيط الماركسية بدرجة متطرفة عندما برهن على أن الاختلاف الموجود بين مجتمعين يمكن رده الى مقارنة بسيطة بين نظم الانتاج فى كلا المجتمعين معا .

ومن ناحية اخرى ، لاحظ ليفى شتراوس أن رودنسون قد أساء تفسير الماركسية عندما حاول تطبيق نموذجهما أو نمطهما على المجتمعات

البداية ، ذلك أن الماركسية قد ميزت تمييزا حادا بين المجتمعات الصناعية المتقدمة ، التى تلعب فيها العوامل الاقتصادية الدور الحاسم ، وبين المجتمعات البدائية التى تبدو فيها عناصر اخرى كروابط القرابة أكثر اهمية من غيرها من العوامل .

ويبرهن ليفى شتراوس انه من الممكن مقارنة مرحلتين تاريخيتين فى تقدم المجتمعات الأوروبية فى ضوء نموها وتطورها ، وعلى سبيل المثال ، يمكن اعتبار الرأسمالية مرحلة أرقى فى التطور الأوربي من الاقطاع ، لكنه يستحيل مقارنة الرأسمالية الأوروبية بالمجتمعات البدائية ، فهى لا تقع على مستويات مختلفة بقدر ما تتبع مقاييس مختلفة كلية للنمو .

والحق أن رد ليفى شتراوس تبدى متكلفا الى حد ما ، ذلك أنه توجد صفحات عديدة فى أعمال ماركس وانجلز يتناولان فيها البربرية البدائية وديكتاتوريات الشرق القديم باعتبارها مراحل فى تطور التاريخ ، وبالإضافة الى ذلك ، فان فكرتهما عن التاريخ مختلفة كلية عن نظرة ليفى شتراوس (٢٢) .

ويرى دافيد باس ، انه من الممكن أن نختلف حول حقيقة موقف الماركسية من مبدأ الحتمية الاقتصادية ، ومن ناحية اخرى يصعب تجاهل تأكيد الماركسية على سيطرة الشروط المادية على الأبنية الفوقية الثقافية ، ثم ان تناول

ليفى شتراوس واتباع مدرسة بوس للثقافات باعتبارها مجرد مجموع من السمات المختلفة يتعرض كلية مع النظرة الماركسية للمجتمع يضاف الى ذلك ، أن فكرة ليفى شتراوس عن النمو الإنسانى باعتباره مجرد تبادل مجموعة من الاكتشافات بين المجتمعات ، لا تتفق مع النزعة الجدلية عند ماركس التى تؤكد مبدأ الصراع بين الطبقات خلال المجتمع ، والحق أن مبدأ الصراع عند ليفى شتراوس يكاد يكون منعكاً كلية ، فهو شبه بوضاء لا علاقة لها بالتقدم الإنسانى ، بينما هو عند ماركس القوة الدافعة للتطور .

ولخيراً فإن الماركسية تطمح فى تحقيق حضارة واحدة Monculture وهو الشيء الذى يزعم ليفى شتراوس كل الإزعاج ولا يتفق مع تأكيده على ضرورة تنوع وتنوع الحضارات والثقافات ورفضه القاطع لمقولة الحضارة العالمية ، ودفاعه عن شرعية المجتمعات البدائية وقلقه من فقدانها (٢٣).

وهكذا تحول اعجاب ليفى شتراوس بالماركسية الى مجرد اعجاب صوري لا يمس الاسس المحورية للفكر الماركسى . بل وتبدى موقفه وهو الذى سبق له فضح العديد من الايديولوجيات - تبدى هذا الموقف كتعبير صادق عن تبني صاحبة نزعة ايديولوجية واضحة تؤكد شرعية النظام الرأسمالى ولعل تحليل لوسيان جولدمان وتفسيره لشعبية ليفى شتراوس يوضح لنا هذه الحقيقة ، فهو من خلال عرضه التاريخى لصعود الطبقة البرجوازية فى المجتمع الغربى يرى ان البرجوازية اذا كانت قد تاهت للعقلانية فى القرن الثامن عشر ، فانها سرعان ما انقلبت عليها عندما اصبحت ان مصالحها اصبحت مهددة الى حد كبير ، ومن ثم كان تراجعها الى اللاعقلانية المسيحية ، ومرة اخرى فى القرن العشرين بتأثير النمو المتزايد للطبقة العاملة والحرب والكساد الاقتصادى تضطر البرجوازية الى تأكيد

مبدأ اللاعقلانية تدعيما للنظام الرأسمالي ، ومن ثم كانت الفلسفة الوجودية تعبيراً واضحاً عن طبيعة هذه المرحلة . ومع الحرب العالمية الثانية حققت الرأسمالية شيئاً من الاستقرار النسبي وحلت نزعة عقلانية جديدة محل الوجودية ، إلا أن هذه النزعة الجديدة اتخذت موقف العداء من التاريخ فهي عكس عقلانية هيجل أو ماركس التي تشكلت على أساس تصور دينامي للمجتمع ، وهو ما يفسر لنا تلك الشعبية الجارفة التي حظي بها ليفي شتراوس بين مؤيدي الفكر الرأسمالي (٢٤) . وهكذا بدأت بنىوية ليفي شتراوس ، من خلال نزعتها التاريخية بمثابة أداة الايديولوجيا الرأسمالية في الحفاظ على مصالحها (٢٥) وهي إن - اتخذت طابعاً عقلانياً يميزها عن الوجودية إلا أنها اشتركت معها في ايديولوجيا واحدة ، ومن هنا يمكن تفسير تلك المعركة الحادة التي قامت بين جان بول سارتر وليفي شتراوس . خصوصاً في ضوء التطور الأخير لفلسفة سارتر ، وهو التطور الذي دفع به الى احضان الماركسية ، لذا كان من الطبيعي ان تنشأ هذه المعركة من منطلق رفض كل واحد منهما ان تجمعها مع ايديولوجيا واحدة . فالوجودية من جهة في ضوء نزعتها الانسانية ، ومن خلال اقترابها من الماركسية كان عليها ان تؤكد تفردا وتميزها وتطورها مع حركة التاريخ وتطور المجتمع . والبنىوية عند ليفي شتراوس من جهة أخرى ، من خلال محاولتها اقامة حوار مع العلم وايمانها بان الفلسفة لم تعد في مركز متميز ولا يتسنى لها النهوض ما لم تتخذ شكل الحوار مع الفكر العلمي ، كان عليها ان تتخذ موقفاً محدداً من النزعة الوجودية الذاتية .

وهكذا تحددت معالم الصراع بين ليفي شتراوس وجان بول سارتر وكان ميدان الصراع بعض فصول كتابي نقد العقل الجدلي Critique of Dialectical Reason والعقلية المتوحشة The savage mind لليفي شتراوس . وإذا كنا

عند ليفي شتراوس نلمس الاهتمام بدراسة المجتمعات المسماة بدائية ، فأننا عند سارتر نتبين ارتباطه بقضايا العالم الثالث كمعارضة لحرب الجزائر ، وإن تجاهل بعض القضايا الحيوية الأخرى كقضية فلسطين ، إلا أن مثل هذا الارتباط بين الرجلين لا ينبغي أن يدفعنا إلى اغفال ما ينطوي عليه اهتمام كلا منهما من نتائج ، فعند ليفي شتراوس يتبدى دفاعه عن مقولة تنوع وتعدد الثقافات من خلال دراسته للمجتمعات البدائية ، وعند سارتر نتبين اهتمامه بقضايا التنمية والتحول الاشتراكي في دول العالم الثالث ، وهي دول تسير على نمط التطور الغربي إلى حد ما ، مما يعنى تهديدا لمقولة ليفي شتراوس . والحق أن موقف سارتر من ليفي شتراوس ، قد تحدد بالدرجة الأولى من خلال محاولته التوفيق بين الوجودية والماركسية وهي المحاولة التي تضمنها كتابه " نقد العقل الجدلي " ففي هذا الكتاب يتجه سارتر إلى تقديم تفسير ماركسي للتاريخ ، يتضح من خلاله نظريته للماركسية باعتبارها أكثر التيارات الفلسفية تعبيرا عن عصرنا من خلال تناولها للشروط المادية للمجتمع ، وهو يرى أن وجوديته ليست إلا مجرد ايدولوجيا تحاول التكامل مع الماركسية ، ومن ثم فليس للوجودية من دور تؤديه إلا إضافة البعد الوجودي إلى الانثروبولوجيا الماركسية ، ومتى نجحت الماركسية في دمج ذلك البعد في تصورات تاريخية ، تلاشت بمقتضاها الوجودية تلقائيا (٢٦).

ولا شك أن تأكيد سارتر على أولوية التفسيرات التاريخية هو الذي سعد المعركة بينه وبين ليفي شتراوس ، فقد ميز سارتر بين العقل التحليلي Analytical Reason الذي يعمل على حل المشكلات من خلال نسق عقلي مطلق ، والعقل الجدلي Dialectical Reason الذي يدرك أنه يعمل خلال سياق تاريخي واجتماعي ، وفي نفس الوقت يحاول أن يتجاوز هذا السياق من خلال تحليل نقدي لموقفه ، فالنموذج الأول من الفكر يؤكد ثبات العقل وعمله بطريقة

هندسية بينما يؤكد النموذج الثاني بفكر تساؤلات العقل المستمرة حول أسسه ويطابق سارتر بين العقل التحليلي والمجتمعات البدائية . كما يطابق بين العقل الجدلي والعقلية العلمية ويستشهد على ذلك ببعض ماور بكتاب ليفي شتراوس عن الأنظمة الأولية للقرابة . من خلال قيام بعض القبائل الاسترالية برسوم تخطيطية على الرمال كي يوضحوا للاوربيين أنظمة القرابة لديهم فمثل هذه الرسوم اذا كانت تعبر عند ليفي شتراوس على امكانية تناول المجتمعات المسماة بدائية لعاداتهم وتقاليدهم انثروبولوجيا ، فانها بالنسبة لسارتر مجرد عمل بدوي ناشى عن معرفة مركبة لا يعبر عنها ، ذلك أن الفهم المجرد الحقيقي عن الموضوعات الانثروبولوجية اما يتحقق بعد تطور العقل الجدلي تاريخيا خلال المجتمعات (٢٧) ، وفي كتاب العقلية المتوحشة ، انبرى ليفي شتراوس لمهاجمة سارتر مؤكدا ان مثل هذه الرسوم التخطيطية هي نتيجة لنفس العمليات العقلية التي ابدعت الرسوم البيانية الرياضية ، ان نزعة التمرکز حول الذات هي التي املت على سارتر أن يتجاهل التماثل بينهما ، وعلاوة على ذلك فقد اتهم سارتر باختلاط الأمر في توضيحه للعلاقة بين العقل التحليلي والعقل الجدلي ، فهو احيانا يتناول العقل الجدلي باعتباره ارقى من العقل التحليلي ، وحيانا اخرى يؤكد على التكامل بينهما . وهكذا تخبط بين تصورين كلاهما خاطيء ، فالعقل التحليلي كما يرى ليفي شتراوس هو العقل في حالة هدوئه وفي تناوله لموضوع مألوف ، أما العقل الجدلي ، فهو نفس العقل في محاولته تناول مواقف جديدة ، وفي تفسيره للغة والثقافة والفكر

واذا كان سارتر قد شارك ليفي شتراوس في التفرقة بين المجتمعات الباردة والمجتمعات الساخنة ، من منطلق كون المجتمعات البدائية مجتمعات باردة تفسر الكون بمعزل عن المقولات التاريخية بينما تتطابق المجتمعات الصناعية مع

المجتمعات الساخنة من منطلق وعيها التاريخي ، فإن مثل هذا الاتفاق بينهما . أدى الى نتائج متباينة في نظرتهم الى المجتمعات البدائية . فعند سارتر نلاحظ ان تجاهل المجتمعات الباردة للمقولات التاريخية يعنى أن انجازاتها العلمية في مستوى ادنى من مستوى المجتمعات الصناعية ، المتمدينة فالمجتمع البدائي يحتل مرتبة دنيا من التطور التاريخي ، والمجتمعات البدائية غير قادرة على عقلنة خبراتها في ضوء مصطلحات تاريخية ، اما بالنسبة لليفي شتراوس فإن تجنب المجتمعات البدائية للتاريخ هو اختيار وجودي أصيل وليس تعبيراً عن اخفاقها . انه تعبير عن استراتيجية خاصة للتعامل مع الحياة ، ومن ثم يتسم موقف سارتر بضيق الأفق ونزعة التعصب . فإذا كان ديكرت قد أكتشف الفيزياء ، بفصله الإنسان عن المجتمع ، فإن سارتر وهو الذي يدعى انه أكتشف الانثروبولوجيا ، قد عزل المجتمع عن بقية المجتمعات (٢٨).

## الفصل الرابع

العقل والعاطفة عند ليفى شتراوس





إذا كان ليفي شتراوس يبدو أحيانا في صورة المفكر الرومانسي الذي ينادى بالعودة الى المجتمعات المسماة تجاوزا بالمجتمعات البدائية كبديل لما يعانيه الإنسان المعاصر في الحضارة الغربية من شقاء واحساس عميق بالأغتراب ، وإذا كان قد اشداد بالعديد من قيم وفضائل تلك المجتمعات ، الا أننا نلاحظ أن مشاعره الرومانسية لم تظل على مستوى الشعور فحسب ، أو بعبارة أخرى ، أن تعاطفه مع تلك المجتمعات ونقده لواقع الحضارة الغربية المعاصرة كنقيض لها ، لم ينبثق من مستوى شعوري خالص ، بل اتبثق ايضا من نزعة عقلية علمية قدمت الدعامة الأساسية لهذا المستوى ، فالمنهج البنيوي الذي أتبعه في دراسته لتلك المجتمعات هو منهج علمي في الدرجة الأولى لا أثر فيه للذات أو للعاطفة ، لكن النتائج التي وصل اليها بفضل منهجه هذا ليست عقلية خالصة ، بل أنها مشبعة بالعاطفة ، وكيف لنا أن نفسر توحده العميق مع فضائل وقيم تلك المجتمعات ، ونقده لواقع المعاصر من خلالها لو اكتفينا بالنظر اليه باعتباره عالما ومفكرا موضوعيا لا أثر للبعد العاطفي في اهتماماته .

والحق إن ليفي شتراوس يدفعنا الى التعاطف مع قيم وفضائل المجتمعات البدائية . يدفعنا الى ملاحظة خلوها من كل مظاهر الأثرة والنجسية والتسلط وغيرها من المظاهر التي حفلت بها الحضارة الغربية المعاصرة ، كما يدفعنا الى تقدير وتقهم طرافة وأصالة فنونها بالمقارنة بفنوننا المعاصرة ، ويدفعنا ايضا الى مواجهة أنفسنا ومراجعة أحكامنا على تلك المجتمعات ، فليس صحيحا ما يعتقد به البعض أن تلك المجتمعات لم يكن لها أي نصيب من النظرة العقلية العلمية والاكتشافات التكنولوجية المعقدة ، بل أن اساطيرها لم تكن بعيدة عن العلم ، فهي مثله خاضعة لنظام عقلاني صارم دقيق يكشف عنه المنهج البنيوي ، وهكذا فإن تعاطف ليفي شتراوس مع تلك المجتمعات ودفاعه العميق عن

فضائلها ، لم يكن مجرد تعبير عن نزعة رومانسية احس بها مفكر مغترب فى حضارته المعاصرة فأثر البعد عنها الى مجتمع مغاير عله يجد الامر والسلوى ولطمأئينة ، فالمجتمع البدائى عند ليفى شتراوس لا يمثل يوتوبيا ونبذة نسج الخيال ، بل هو حقيقة واقعة ، ودراسته له عن طريق المنهج البنيوي كفيلا بإبراز فضائله وقيمه بل وتقاربه مع المجتمع المعاصر من الناحيتين العقلية والعلمية ، فهو لا يبتدع صورة المجتمع الفاضل ، بل انه يجده ماثلا امامه بالفعل ، هناك فى تلك المجتمعات التى اغتربنا عنها ، والتى لا تزال موجودة تناضل من اجل استمرارية وجودها رغم كل محاولات ابادتها والقضاء عليها ، ان لم يكن عن طريق الابادة المادية ، فعن طريق الابادة المعنوية وحدة مشاعر التحقير تجاهها فى ضوء أسطورة تفوق النموذج الحضارى الغربى وتسلمته على ما عداه من انماذج الحضارية البديلة .

وفى ضوء موقف ليفى شتراوس هذا تطرح امامنا اشكالية العلاقة بين العقل والعاطفة فى فكر ليفى شتراوس ، فالمفكر أو الفيلسوف أو العالم الذى يتعاطف مع مجتمعات وحضارات مغايرة لحضارته لا يمكن ان نعتبره عدوا لكل نظرة ذاتية عاطفية ، حتى وان ادعى ذلك ، وكتابات ليفى شتراوس نفسها تنضح بالعاطفة ، وتقديمه سيرته الذاتية لنا فى كتابه ' المدارات الحزينة ' هو تقديم لبيب وشاعر ينتقى جملة وعباراته انتقاء الفنان ويمتلك القدرة على التعبير عن أعق مشاعره تجاه الشعوب البدائية . ومع ذلك ، فان ما انتهت اليه بنيوية ليفى شتراوس يتعارض مع تلك النظرة العاطفية التى اتسمت بها كتاباته ، كما يتعارض مع محاولته اعادة مشاعر الود والتقدير والاحترام تجاه موقفنا من المجتمعات البدائية ، والحق أن بنيوية ليفى شتراوس اذا كانت قد أدت الى بعث تلك المشاعر

فى نفوسنا ، الا انها من ناحية أخرى عملت على القضاء على تلقائية وحيوية  
العواطف الانسانية ، فقد فرض عليها شبك عقلانية منهجه البنيوى ، وأحالها الى  
علاقات شديدة العمومية والنمطية ، وهكذا تحولت العلاقات الإنسانية الأصلية بين  
البشر الى ما يشبه العلاقات القائمة بين الظواهر الطبيعية ، فالزواج مجرد علاقة  
بين رموز او علامات وليس علاقة بين رجل وأنثى كلاهما يمثل كيانا عينيا وجوديا  
يتوهج عاطفة وانفعالا . وتبادل النساء لا يختلف فى شيء عن عملية تبادل  
العلامات والرموز ، ونظم القرابة تكاد تتماثل مع تلك النظم التى يمكننا اكتشافها  
بين ظواهر العالم المادى ، فالعاطفة وما يتصل بها عند ليفى شتراوس اختزلت  
وأصبحت بعدا من أبعاد النسق الطبيعى ، وبالتالي فقدت خصوصيتها وذاتيتها  
وتوحيدها ، ومن هنا كان باتاى Bataille محقا على نحو ما فى نقده العنيف لما  
انطوت عليه بنيوية ليفى شتراوس من أوجه قصور فى تناول العلاقة بين تبادل  
النساء والشهوة الجنسية ، وثنائية الهبة والتحریم تشكل نموذجا آخر من نماذج  
القواعد التى تناولها ليفى شتراوس بعيدا عن زواياها وأبعادها العاطفية ، على  
الرغم من كونها تمثل تذبذبا أو تارجحا بين الأشمئزاز والاندفاع ، وهو تأرجح  
ينحل دائما فى حالة شعورية متقدمة سواء كانت تمثل زهدا داخليا او تعديا على  
حقوق الغير ، لا شك ان دور العاطفة يمثل البعد المميز لمثل هذه الظواهر ، على  
الرغم مما تقوم به بقية العوامل الإقتصادية والدينية والسياسية والسحرية من  
تحديد لها . ومن هنا ينبغى تفسير منع الاتصال بالحارم وما يرتبط به من نظم  
الزواج والقرابة لا كصورة من صور الهبة أو التبادل فحسب ، أو مجرد تبادل  
للعلاقات والرموز والسلع ليس الا ، وإنما ينبغى أن نضع فى اعتبارنا ايضا  
الطابع الخاص لمثل هذه الظاهرة فنحن هنا ليس أمام ظاهرة طبيعية لا علاقة

لها بعالم للعاطفة ، ولما نحن امام ظواهر انسانية ، اذا كانت تخضع لانسقة وقواعد شبيهة بتلك المتحققة بين ظواهر الطبيعة الخالصة ، الا انها مشبعة بالعاطفة وتنطلق منها ، فاذا كانت الشهوة الجنسية وسيلة من وسائل التواصل ، الا انها تشكل وسيلة لها خصوصيتها التي تفصلها عن بقية صور التواصل ، ولتنظر الى الزواج باعتباره مجرد علاقة بين رموز وعلامات تشير الى اسماء (طبقات اجتماعية واتساب . ) وقيم ( علانية وأطفال .... ) - مثل هذه النظرة تسقط من حسابها للطابع الخاص للزواج باعتباره واسطة بين انكار الذات والاتصال الجنسي غير المشروع ، وبالتالي دوره فى ايجاد بيئة شرعية صالحة كنمو المغزلة والمداعبات الجنسية . فاذا كانت النساء عند ليفى شتراوس مجرد علامات او رموز تشير الى اشياء تقبل المبادلة ، فانه ينبغى ملاحظة أنها ليست مجرد رموز خالصة ، بل هى رموز عاطفية ، والحق أن جدل المتعة كما يتمثل فى العطاء والامتلاك ، الرغبة وفقدان الحيوية ، يمنح تلك الرموز معنى متناقضا ، فهناك للعائلة والنظام والاستمرار ، وهنا اللحظة الشهوانية الفوضوية الفريدة التى تنتهك كل هذا ، وهكذا تتجاوز الشهوة الجنسية كل تواصل مجرد يمكن ان نتبينه بين الأشياء والموضوعات ، ومنع الاتصال بالمحارم يرتبط أيضا بنقيضين عن طريقهما يقوم الانسان نزعتة الحيوانية الأصلية وهما العمل والوعى بالموت ، وكلاهما يولجها بعالم يحلو لليفى شتراوس أن يتجاهله وهو عالم التاريخ فالانسان يعمل وهو فى عمله يحطم نفسه ويموت ، وهو يعرف ذلك ، وهنا يمكن ان يثار التساؤل التالى ، هل الانسان عملية أم عاطفة ؟ رمز أم تاريخ ؟ . ومثل هذه التساؤلات يمكن تكرارها متى اتجهنا الى الدراسات الأخرى التى اجراها ليفى شتراوس عن الأساطير والفكر البدائى ، حقا لقد تمكن ببصيرة مدهشة أن يكشف لنا عن المنطق العام الذى يحكمها بعيدا عن الاضطرابات العقلية

النفسية المختلطة او مظاهر النماذج البدائية المضللة ، فهي اتساق تتسم بالاتساق ولا نقل في دقتها عن تلك المتحققة في العلم ، لكنه من ناحية اخرى ، اسقط من حسابه وصف المضمون العيني المميز لها ، كما انه لم يهتم كثيرا بالمعنى الخاص لتلك الاساطير والرموز خلال المجموعة الإنسانية التي تتمثلها (١) .

واذا كان تاريخ الفكر الأوربي - كما لاحظ اوكتافيو باز - هو تاريخ العلاقات بين الوجود والمعنى ، بين الذات والموضوع ، بين الإنسان والطبيعة ، فإنه يمكن تحديد موقع ليفي شتراوس ضمن هذا التراث ، فبعد ديكارت تقلصت هذه الثنائيات وتحول الحوار بين اطرافها الى شىء من المبالغة والتطرف في دور الذات ، ووصلت هذه المبالغة ذروتها في فينومنولوجيا هوسرل ومنطق فتجنشتين ، واصبح حوار الفلسفة مع العالم مجرد حديث ذاتي وبذلك التزم العالم الصمت . ولم يقتصر تطور الذات على حساب العالم على التيار المثالي ، بل لقد تعداه ايضا الى مفهوم ماركس عن الطبيعة التاريخية ، كما ارتبط ايضا بالطبيعة المستأنسة للعالم التجريبي والتكنولوجيا ، فهنا ايضا يتكشف طابع الذاتية (٢) .

وجاء ليفي شتراوس ليصطدم بعنف مع هذا التراث ، وأصبحت الطبيعة عنده هي التي تتحدث الى نفسها ، من خلال الانسان وبمعزل عن وعيه . وهكذا تحول الانسان الى مجرد علامة او رمز من رموز التبادل ، مثله في ذلك مثل السلع والكلمات والنساء ، وهو ما نجحت في تحقيقه بنوية ليفي شتراوس بفضل سلسلة من الاختزالات المتتابة ، ففي البداية رد تعددية المجتمعات والتواريخ الى ثنائية تحتويها وتحلها متمثلة في ثنائية الفكر البدائي والفكر المتمدين ، وسرعان ما اكتشف أن هذه الثنائية هي مجرد جزء من ثنائية اخرى أساسية وهي ثنائية الطبيعة والثقافة ، ثم

جاءت الخطوة الثالثة وبمقتضاها كشف عن وحدة منتجات الطبيعة والثقافة معا .  
 فمنتجات الثقافة كالاساطير والمؤسسات واللغة لا تختلف جوهريا عن منتجات  
 الطبيعة ، ولا تخضع لقوانين تختلف عن القوانين التي تخضع لها مثيلاتها من  
 الخلايا . فكل منهما يشكل مادة حية متطورة ، والمادة نفسها تتبخر ، فهي مجرد  
 عملية وعلاقة ، وإذا كانت الثقافة كناية عن الروح الانسانية ، فالروح بدورها  
 ليست الا كناية عن الخلايا وردود فعلها الكيميائية التي ليست بدورها الا مجرد  
 كناية ايضا . فنحن نأتى من الطبيعة ، ونعود اليها ، وعدا ذلك ليس الا مجموعة  
 من الرموز ، فالاشجار الواقعية والحيوانات البرية والطيور والحشرات - كل ذلك  
 تحول الى مجرد معادلات .

وهكذا يمكننا ان ندرك على نحو اوضح التقابل الاساسى عند ليفى  
 شتراوس ، وهو التقابل من التاريخ والبنية ، بين الفكر البدائى والفكر المتمدين .  
 حقا ان للحادثة التاريخية فعاليتها وقوتها ، لكنها عند ليفى شتراوس اصبحت  
 مسلوية الحياة او لا حياة لها ، فقد اصبحت مجرد حادثة محتملة او عارضة . وإذا  
 كانت كل حادثة تنتم بالفردية . امكن بالتالى تفسيرها عن طريق التاريخ ، وليس  
 عن طريق النزعة البنيوية ، لكن من ناحية أخرى يمكن ان نلاحظ خضوع الأحداث  
 جميعها لبنية واحدة ، فهي محكومة بواسطة البنية ، أو بعبارة اخرى محكومة  
 بواسطة عقل كلى لا شعورى ، وهو عقل واحد بين المجتمعات المتمدينة والبربرية  
 على السواء . فنحن نفكر فى اشياء مختلفة بنفس الطريقة .  
 فالبنية ليست تاريخية وإنما هى فى المحل الأول طبيعية ،  
 وفيها تتجلى الإنسانية الحقّة . وهكذا يعود ليفى شتراوس الى روسو ، وان عاد  
 الى صورة معدلة من روسو تبلورت عبر المدرسة الأفلاطونية . فعند روسو  
 يمكن ملاحظة أن الانسان الطبيعى عنده هو انسان عاطفى فى المحل الاول ،

أما عند ليفي شتراوس فالعواطف والأحاسيس هي أشبه بالعلاقات التي لا تبطل العقل والعدد والعلاقات الرياضية . فالطبيعة الانسانية على الرغم من كونها ليست ماهية أو فكرة ، الا انها لحن وتناغم وانسجام وتناسب (٣) .

واذا كانت الرموز تشير الى اشياء محددة ، فلنا أن نتساءل ما الذي تشير اليه في عالم ليفي شتراوس . بالطبع أنها لم تعد تشير الى الانسان فقد اختفى الإنسان ولم تعد الذات موجودة . فقد أصبح الانسان مجرد عنصر في رسالة ترسلها الطبيعة وتستقبلها معا . والطبيعة من ناحيتها ليست جوهرًا او اشياء . أنها مجرد رسالة . واذا كان فهم الرسالة يتطلب من المتلقي لها أن يكون لديه مفتاح حل الغازها وفرض اسرارها والا لما استطاع أن يدرك شيئًا من محتواها ، كان معنى ذلك ضرورة وجود هذا المفتاح قبل كل محاولة لفهم الرسالة .

وهنا ظن البعض انهم يمتلكون هذا المفتاح بالفعل ، واعتقد البعض بعدم وجود هذا المفتاح أصلا . وكان أساس ادعاء الفريق الأول يكمن في اعتقادهم بكون الانسان يتلقى ويستقبل الرسائل المرسلة اليه من الله والكون والطبيعة وعالم الأفكار . اما الفريق الآخر فقد اعتقد ان الإنسان نفسه هو الراسل الأول لكل رسالة ، وبالتالي فهو ليس في حاجة الى مفتاح حل الرسائل المرسلة اليه من خارجه ، لأنه لا توجد مثل هذه الرسائل اساسا (٤) . واذا كان كاتن قد اضعف الادعاء الأول وكشف عن وجود مساحة من العالم يتعذر بلوغها ، فإنه يكون بذلك قد اتجه الى القضاء على المذاهب الميتافيزيقية التقليدية من ناحية ، وتدعيم موقف أصحاب الافتراض الثنائي من ناحية اخرى ، وعن طريق الجدل الهيجلي تحول عالم الشيء في ذاته عند كاتنط

الى مجرد تصور . وجاء ماركس فقام بالخطوة الثانية عندما حول الفكرة او التصور الى طبيعة تاريخية ، وبذلك افسخ المجال أمام اعتقاد انجلز انه عن طريق البراكسيس ، وبصفة خاصة عن طريق الصناعة والاختبار العلمى انتهى امر الشيء فى ذاته نهائيا .

وباعلان نهاية عالم الشيء فى ذاته عند هيجل واتباع النزعة المادية اختلف ذلك الحوار الأصيل الذى كان قائما بين الانسان والكون ، وأصبح على الانسان أن يرسل الرسالة وعلى الطبيعة أن تتلقاها . وتنصت اليها . وهكذا تحولت عقلانية الطبيعة بواسطة السلب الخلاق للتصور والبراكسيس الى معنى تاريخى ، فالانسان عندما طبع الكون بالطابع الانسانى ، فانه يكون بذلك قد أعطاه المعنى واحاله الى لغة . واذا كانت الماركسية قد أحلت الوجود فى عالم المعنى ، أمكن بالتالى تحديد موقع بنىوية ليفى شتراوس ضمن التراث الفلسفى الخاص بعلاقة الانسان بالكون . ومن هذا المنطلق بدت نزعة ليفى شتراوس اشبه ما تكون بنزعة ماركسية منقحة عن طريق البوذية ( ٥ ) . فالماركسية حررت الإنسانية من اغلالها الاقتصادية الأولية ، أما البوذية فانها قادرة على تكملة تحريرها من الناحية الروحية ، واذا كان بوذا قد رفض ان يكون الها فقد رفض ايضا ان يكون انسانا ، ومن هذا المنطلق نجح فى قهر سلطان الأبدية والخلاص من اسار التاريخ

ولا شك ان الأبعاد الميتافيزيقية فى فكر ليفى شتراوس ترتبط بانكاره لقيمة التقدم المادى ، وتأكيد له ضرورة التناغم مع الطبيعه وتمرده على النزعة الانسانية الغربية ( ٦ ) . ومن هنا اتجه البعض ومنهم سترنسكى Strenski الى تحديد موقعه فى ضوء سياق الاهتمام الموسع للقرن العشرين بالديانات والفلسفات الشرقية القديمة ومنها البوذية .



ومن ثم أفترفت نظريته البنيوية وتعليقاته عن التاريخ والقيم من النظرية البوذية ،  
 وإن أنكر ليفي شتراوس صلته بالبوذية بل أنكر معرفته بالديانات الشرقية القديمة  
 على أي نحو ، وإذا كانت البوذية ، مثلها في ذلك مثل الماركسية بل وتزيد ، تشكل  
 فلسفة للبراكسيس ، فإنه ينبغي ملاحظة أن النقطة المحورية بالنسبة للبوذية لا  
 تكمن في محاولتها فهم العالم بقدر ما تكمن في الخلاص منه كلية . ولا توجد  
 إشارة ولو ضئيلة للبراكسيس البوذي عند ليفي شتراوس ، وكما لاحظ سترنسكي  
 فقد تخلص عن المعايير الأخلاقية الأساسية للبراكسيس البوذي . حقا لقد انتقد قيم  
 الحضارة الغربية المعاصرة وتطلع إلى حوار الحضارات مع بعضها البعض ، لكنه  
 لم يؤكد أي موقف أخلاقي محدد ، وإذا كان قد قبل النقد البوذي للقيم بشكل ضمني  
 ، إلا أنه تجنب كل إشارة إلى طريق الخلاص البوذي .

وهكذا يبدو ليفي شتراوس قطبا من أقطاب النزعة العدمية على نحو ما ،  
 ويبدو أيضا رافضا لك مشاعر وعواطف ورغبات الإنسان . فقد اختزل كل أبعاد  
 التجربة الإنسانية ، وقنع بأن يظل حبسا لمجموعة من الابنية المجردة والصور  
 العقلية الباردة لا أثر فيها لاحتياجات ورغبات ومخاوف التجربة الإنسانية ، البدائية  
 والمتحضرة على السواء . ومن هنا بدت لديه البوذية نسقا عقليا ، وسيلة  
 لتفسير خبرتنا بدون اللجوء إلى فروض ميتافيزيقية ، بل بدت لديه منهجا لتنظيم  
 المجتمع بمعزل عن أبعاد التجربة الإنسانية المتوهجة . وإذا كانت البوذية قد  
 اقترنت بما يشبه البراكسيس الأخلاقي الروحي ، فإن بوذية ليفي شتراوس افتقدت  
 كل دعامة لها ، فتحوّلت بذلك إلى نزعة عدمية رافضة ليس إلا (٧) .

وإذا انتقلنا إلى مناقشة اهتمامات ليفي شتراوس بالظاهرة  
 الفنية لتبين لنا تعاطفه العميق مع الفن البدائي ، وهنا في هذا المجال

يبدو ليفي شتراوس بحق في صورة روسو القرن العشرين الذى يفسح للعاطفة مكانا في أحكامه وتقييماته ، فهو يقارن بين الفن البدائي والفن المعاصر في ضوء مجموعة من الفروق البنيوية وان حملت دلالات عاطفية شعورية ، وهى تتمثل في الاختلافات التالية :

أولا : بينما يميل المجتمع المعاصر الى الفصل بين الفنان المبدع والجماعة الإنسانية التى ينتمى اليها ، واذا كانت اللغة الفنية في الفن المعاصر تحتاج الى متخصصين وخبراء لديهم القدرة على فهمها وتذوقها ، فاننا متى انتقلنا الى المجتمع البدائي لوجدنا ان المجتمع بأكمله لديه القدرة على تذوق الفن ، فاللغة الفنية يتقاسمها الجميع ، وهى ليست حكرا على فئة دون أخرى .

ثانيا : اذا كان الفن المعاصر يتسم بطابعه التمثيلي ، فان الفن البدائي يتميز بطابعه الرمزي . ففي مجتمعنا المعاصر نميل الى تملك موضوع الفن بدلا من الأهتمام بما يوحى به العمل الفني ، وتفسير ذلك أن موضوع العمل الفني بالنسبة للحضارات البدائية له من المعاني ما يتجاوز وجوده الفيزيائي المحدود ، فالموضوع يعبر عن سلسلة مترابطة من القوى السحرية والدينية والاجتماعية التى يحاول الفنان ان يعبر عنها من خلال رموزه ، وبينما يتجه الفنان المعاصر الى تجريد العمل الفني من اسراره الخفية الخاصة به ، فيقضى بذلك على غزارة الموضوع ووفرته ويحول العمل الفني الى مجرد منتج صناعي يمكن للفرد ان يمتلكه ، نجد الفنان البدائي لا يضحى بجملة المضامين التى يرتبط بها الفن . وهكذا يمكن ان نتبين ان الاختلافين الأساسيين بين الفن المعاصر والفن البدائي يرتبطان ببعضهما البعض كل الارتباط . ففي المجتمعات

البداية يشكل الفن ظاهرة جمعية ، ومن هنا يكتسب الفن العديد من الدلالات الجمعية المرتبطة بالجماعة الانسانية التي ابدعته ، وبمجرد أن يصبح انتاج العمل الفنى واستهلاكه اكثر ارتباطا بالنزعة الفردية ، فان الوظيفة الرمزية للفن تبدأ فى الذبول على حساب محاولة الفنان تمثل نموذج ومحاكاته بدلا من الإشارة اليه . وبذلك يفقد الفن دلالاته الرمزية ، فيصبح مجرد محاكاة أو تمثيل للشيء ، وهنا يتلاشى طابعه الجمعى ويصبح مجرد وسيلة أو اداة للتملك والتسلط الفردى .

ثالثا : الفن المعاصر يميل الى الاكاديمية بصورة واعية مقصودة ، بينما يميل الفن البدائى فى ضوء طابعه الجمعى اللاشعورى الى التحرر من سيطرة التقاليد والمدارس .

وهكذا فان الطابع التمثيلى والفردى والاكاديمى للفن المعاصر يقابلها طابعا جمعى رمزيا لا اكاديميا للفن البدائى(٨) .

وفى ضوء هذه الفروق يبدو الفن البدائى ظاهرة مرتبطة بتصميم بنية المجتمع البدائى ، فهو يدخل فى مكوناتها ويرتبط بمقدساتها ولا يتسنى مناقشته بمعزل عنها ، فالفن فى المجتمع البدائى وثيق الصلة بتلك العلاقة الحية المتناغمة بين الانسان والطبيعة ، وكلما تقدمت الحضارة وابتعدت ، وتناقضت مع الحياة البدائية السابقة ، كلما تعرضت تلك العلاقة لهزات عنيفة كل العنف ، ويستشهد ليفى شتراوس على ذلك بما آل اليه الفن المعاصر ، فقبل الثورة الصناعية كان الفن التشكلى معنيا بالمناظر الطبيعية الرائعة ، فهو يقدم لنا الاشجار العظيمة والجمال المهيبة ، ومع تقدم الحضارة بدأ الفنانون يتجاهلون الطبيعة تدريجيا ، وفى البداية اكتفوا بالتعبير عن أشياء بسيطة تبدو ضئيلة الأهمية نسبيا بالمقارنة ببقية مفردات الطبيعة . وبدت المرحلة الانطباعية مرحلة متواضعة فى أستلهم

موضوعات الطبيعة ، فقد قُتعت بتسجيل بعض مظاهر التغير السريع للطبيعة الخارجية ، وهى مظاهر لا تدوم ولا تبقى . وجاءت التكعيبة بدورها لتقوم بالخطوة الحاسمة فى تجاهل الطبيعة كليةً وهنا لم يعد الجمال مرتبطاً بمفردات الطبيعة الخارجية ، بل أصبح مقتصرًا على المصنوعات الإنسانية ، فإذا ما انتقلنا الى الفن التجريدى لوجدنا ليفى شتراوس يعده تعبيراً عن نزعة إنسانية زائفة سادت الحضارة الغربية مع بداية النهضة الأوروبية ، وهو دلالة على سيطرة الثقافة على الطبيعة (٩) .

وهكذا نجد ليفى شتراوس فى مناقشته لتطور المدارس الفنية المختلفة يتجه الى تناول العلاقة بين الانسان والطبيعة ، أو بين الثقافة والطبيعة ، وهو على الرغم من تأكيده بعدم وجود إنسان طبيعى ، باعتبار ان الانسان يكتس طبيعته من خلال الثقافة ، ألا أنه من ناحية أخرى ، أكد على أهمية الحفاظ على تلك الطبيعة الخام وأبرزها وعدم التضحية بها كليةً فى الأعمال الفنية ، ومن هنا كان نقده للمدارس الفنية المعاصرة كالتكعيبة والتجريدية وغيرها من المدارس التى حملت لواء الهجوم على الطبيعة وأعلنت سيادة الثقافة على الطبيعة .

ومن جهة أخرى ففى وسع المرء أن يجد كتابات ليفى شتراوس جانا من اللحاحات الشعرية التى تخفف ، من آن لآخر ، من غلواء التجريدات المتطرفة ، وتظهر لنا ليفى شتراوس فى صورة العالم والمفكر الذى يعطى للبعد العاطفى شرعيته ومكانته من الحياة الإنسانية .

وإذا انتقلنا الى مجال آخر من مجالات النشاط الفنى ويقصد به الموسيقى لوجدنا ليفى شتراوس - من منطلق نزعة البنيوية - يتجه الى تأكيد العلاقة الوطيدة بينها وبين الأسطورة ، بل يكاد يطابق بين الأسطورة والموسيقى ، فالموسيقى تشبه الأسطورة - مرة من نواحي متعددة ،

فإذا كان من المستحيل إدراك الأسطورة بأعبارها مجرد سياق من الأحداث المتتالية ، واحدة اثر أخرى ، فذلك الحال بالنسبة للموسيقى ، فعندما نقرأ الأسطورة كما لو كنا نقرأ قصة أو مقال في صحيفة ، سطرا بعد سطر ، من اليسار الى اليمين ، فانا لن نتمكن من فهم الأسطورة ، ولن نقرب من معناها ، فالمعنى الأساسى للأسطورة لا ندركه من خلال حزم من الأحداث تظهر فى لحظات متباعدة من سياق القصة ، وبيناء على ذلك ،ينبغى قراءة الأسطورة بالطريقة التى نقرأ بها قطعة موسيقية أوركسترالية ، فنحن لا نقرأها درجة بعد درجة ، وانما نقرأها كصفحة واحدة متكاملة ، وهنا يتحدد معنى المقطع الأول المكتوب على رأس الصفحة متى نظرنا اليه باعتباره مجرد جزء من المقطع التالى الذى يليه ، والمقطع الثانى . وهكذا ، بمعنى أننا لا ينبغى أن نقرأ الأسطورة من اليسار الى اليمين فقط ، وانما ينبغى أن نقرأها فى نفس الوقت بطريقة عمودية من أعلى الى أسفل ، وهو ما يعنى اتجاهنا الى ادراك كل صفحة ككل . وعن طريق تناول الأسطورة كقطعة موسيقية يمكننا فقط أن ندرك المعنى الكلى لها (١٠) ، ومثل هذا التجاور بين الموسيقى والأسطورة يمكن ملاحظته عبر تطور موقع الفكر الأسطورى من الحضارة الغربية ، فعندما بدأ الفكر الأسطورى يتوارى فى الظل على نحو ما - وان لم يختف كلية خلال عصر النهضة . ومطلع القرن السابع عشر - ظهرت مجموعة من القصص عوضا عن الحكايات الأسطورية ، وان ظلت معتمدة على الشكل الأسطورى . وفى نفس الفترة ظهرت الأعمال الموسيقية العظيمة التى تميز بها القرن السابع عشر ، وتطورت وازدهرت فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وهنا بدأت الموسيقى تغير شكلها التقليدى الذى عرفت به من اجل ان تضطلع بالوظيفة العقلية والعاطفية التى تخلق عنها الفكر الأسطورى ، وعندما يتحدث ليفى شتراوس عن الموسيقى التى حلت محل الأسطورة

وقامت بنفس وظيفتها ، فهو لا يتحدث عن الموسيقى بصفة عامة ، وإنما يتحدث عن الموسيقى التي ظهرت في الحضارة الغربية في مطلع القرن السابع عشر مع فريز كوبالدي ، وتطورت في القرن الثامن عشر على يد باخ ، وحققت قمة تقدمها مع موزارت وبيتهوفن وفاجنر خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر . ورباعية فاجنر تعد من أفضل النماذج المعبرة عن الشكل الأسطوري ، فنحن هنا نصادف نفس المشكلة التي تواجهنا في الأسطورة . فهنا موضوع أساسي ، وإن كان موضوعاً أو لحناً موسيقياً بدلاً من الموضوع الأسطوري ، وهو يظهر عبر لحظات ثلاث متباعدة من خلال قصة طويلة مرة في البداية ومرة في الوسط ومرة في النهاية (١١) .

والحق أن تحليل ليفي شتراوس للأسطورة يتمثل بل يتوحد مع تحليله للموسيقى ، فعندما ننصت إلى الموسيقى ، فإننا في حقيقى الأمر إنما ننصت إلى شيء يتطور وينمو عبر الزمان من البداية إلى النهاية ، فالسيمفونية لها بداية ووسط ونهاية ، لكننا على الرغم من ذلك لن ندرك شيئاً منها ، كما لن نحقق متعة موسيقية لو لم نحاول في كل لحظة أن نجمع ما استمعنا إليه من قبل إلى ما نستمع إليه الآن ، وإن نظرنا بالإضافة إلى ذلك على يقظة شديدة بالوحدة المتكاملة للموسيقى ، ومتى أخذنا الصيغة الموسيقية للحن وتنويعاته على سبيل المثال ، فإننا يمكننا إدراكه والأحاساس به متى نظرنا إلى كل تنويعه من خلال علاقتها بالحن الأساسى الذى استمعنا إليه من قبل ، فكل تنويعه تعطى نكهة خاصة للحن الأساسى ، وعلى هذا النحو فهناك إعادة تنظيم وبناء مستمرة تحدث في عقل المستمع للموسيقى ، كما تحدث في عقل المستمع للقصة الأسطورية (١٢) .

وتأييداً لموقف ليفي شتراوس هذا نجده يذكر حادثة طريفة تعرض

بها شخصيا عندما كان بصدد كتابة مؤلفه " النىء والمطبوخ " فعندما قرر ان يعطى لكل فصل من فصول كتابه طابع الشكل الموسيقى ، فيسمى فصل بالسوناتا واخر بالرونودو وهكذا . فانه سرعان ما وجد نفسه يلتقى بالأسطورة وجها لوجه . فقد التقى ببنية يعرفها حق المعرفة ، الا انه لم يستطع أن يكتشف الشكل الموسيقى الذى يتطابق مع هذه البنية الأسطورية ، ومن هنا كان عليه أن يعرض مشكلته على صديق له يعمل بالتأليف الموسيقى ، فبين له بنية الأسطورة على النحو التالى: فى البداية توجد قصتان مختلفتان اختلافا كليا ، ولا توجد ثمة علاقة بينهما ، وبالتدريج يبدأ تداخلهما وامتزاجهما ببعضهما البعض ، وسرعان ما تتلاشى الفروق بينهما ويندمجان فى موضوع أساسى واحد . وهكذا تبدت المشكلة الأساسية عند ليفى شتراوس فى اكتشاف الشكل الموسيقى المقابل لهذه البنية ، وبعد تفكير عميق اجاب المؤلف الموسيقى انه لم يعثر فى تاريخ الموسيقى كله على قطعة موسيقية تقابل هذه البنية ، وبالتالى فلا يوجد أسم لها ، الا انه كان من الواضح تماما امكانية ايجاد قطعة موسيقية تلتقى مع هذه البنية ، وبعد اسابيع قليلة تلقى ليفى شتراوس قطعة موسيقية أرسلها اليه صديقه المؤلف الموسيقى الذى قام بتأليفها وأستعار بنيتها من بنية الأسطورة التى سبق أن شرحها له (١٣)

واذا كان ليفى شتراوس قد أكد الوحدة القائمة بين الأسطور والموسيقى على النحو الذى عرضناه ، فإنه من ناحية اخر يرى أن المقارنة بين الموسيقى واللغة تتطلب بعض الحذر ، فعلى الرغم مما يبدو للوهلة الأولى من تقارب بينهما ، الا ان هناك اختلافات عظيمة يمكن تبينها بين المجالين ، وعلى سبيل المثال فقد لاحظ اللغويون المعاصرين أن الفونيمات أو الوحدا اللغوية . اذا كانت لا تمتلك معنى فى ذاتها ، الا انها

عن طريق تجمعها تكتسب معنى ، ويمكننا أن نقول نفس الشيء عن النغمات الموسيقية . فالنغمة الموسيقية لا تمتلك معنى فى ذاتها ، أنها مجرد نغمة فحسب ، ولكن عن طريق توحيد النغمات تتخلق الموسيقى ، وعلى هذا النحو ، اذا كنا فى اللغة نمتلك فونيمات كمادة خام أولية ، فاتنا فى الموسيقى نمتلك شيئا شبيها بذلك . لكننا متى خطونا الخطوة التالية فى اللغة أمكن لنا أن نلاحظ توحيد الفونيمات مع بعضها البعض وتكوينها كلمات ، وتتوحد الكلمات مع بعضها البعض لتكون الجمل . لكننا فى الموسيقى لا نجد الكلمات ، فالنغمات هنا تشكل وحدها المعطيات الخام الأولية التى تتكون منها مباشرة الجملة الموسيقية أو الجملة اللحنية ، وعلى هذا فإذا كنا فى اللغة نمتلك ثلاثة مستويات محددة ، الوحدات اللغوية أو الفونيمات التى تتجمع مع بعضها لتشكل كلمات ، والكلمات التى تتجمع مع بعضها لتشكل الجمل ، فاتنا فى الموسيقى لا نصادف غير مستويين فقط ، النغمات التى تشبه الفونيمات من وجهة نظر منطقية من ناحية ، والجملة الموسيقية التى تتكون منها من ناحية أخرى . ومن هنا يمكن القول بأننا نفتقد الكلمات فى مجال الموسيقى (١٤) .

فإذا ما قارنا الأسطورة بكل من الموسيقى واللغة لأمكن لنا ملاحظة الاختلاف التالى ، فى الأسطورة لا نجد فونيمات ، باعتبار ان الكلمات تمثل ادنى مستويات التحليل ، ومن هنا فاتنا اذا ما تناولنا اللغة كمجموعة من الصيغ الصرفية لجذر معين تتشكل أولا عن طريق الفونيمات وثانيا عن طريق الكلمات وثالثا عن طريق الجمل ، فاتنا نجد الموسيقى تماثل اللغة من ناحية الفونيمات ، كما تماثلها من ناحية الجمل ، لكنها لا تماثلها من ناحية الكلمات ، ومن ثم فهناك مستوى نفتقده سواء فى الأسطورة أو فى الموسيقى .



والحق أننا يمكننا تفهم العلاقة بين اللغة والأسطورة والموسيقى متى اتخذنا من اللغة نقطة بدء نطس منها على الأسطورة من ناحية والموسيقى من ناحية أخرى ، فكلاهما من سلالة اللغة ، لكنهما مع ذلك يتجهان اتجاهات مختلفة ، فبينما تؤكد الموسيقى على المظهر الصوتي للغة ، تؤكد الأسطورة على مظهر المضمون أو على محور المعنى في اللغة (١٥) .

وإذا كان ليفي شتراوس قد أقر بالتماثل بين الأسطورة والموسيقى فانه يكون بذلك قد أقر بوجود منطق واحد يمارس فعله في كل من الأسطورة والموسيقى على السواء ، فإذا ما أضفنا الى ذلك افتراضه امكانية التعرف في يوم ما على منطق واحد في كل من التفكير الأسطوري والتفكير العلمي ، امكن بالتالي رد كل صنوف الحضارة بما فيها الموسيقى الى منطق علمي واحد . وهنا ننزوي العاطفة جانباً ، وتتوارى في الظل العديد من المجالات المرتبطة بها ، فتفقد بذلك استقلاليتها ، طالما أمكن ردها الى مجال واحد يتمثل في العلم ومنطقه ، فنحن هنا لا نجد أي تمايز أو تباين بين مجالات الحضارة كالعلم والأسطورة والفن ، وانما نخضعها جميعا الى ضرب واحد من النشاط العقلي المنطقي وان تجلى عبر انساق متعددة . فالفكر الأسطوري لا يعمل بشكل مختلف عن منطقنا العقلي ، وان اختلف فحسب في نوعية الرموز التي يتعامل معها وطريقة توظيفه لها . ففي مقابل الرموز العلمية المجردة والقضايا والبداهات التي نصادفها في مجال المعرفة العلمية ، نجده يستخدم مجموعة من الرموز العينية كالأبطال والآلهة والحيوانات وبقية عناصر العالم الطبيعي والثقافي . فالفكر الأسطوري على هذا النحو يخضع لمنطق عيني ملموس وان كان لا يفترق في دقته عن منطق الرياضيات (١٦) .

ولا شك أن ليفي شتراوس عندما اتخذ موقفا عقليا صريحا تجاه

الأسطورة فانه يكون بذلك قد رفض كل اتجاه ناحية نسبة اى حق او اختصاص او سلطان للحياة العاطفية ، فمن الأخطاء الكبيرة التى قد يقع فيها البعض ذلك الاعتقاد فى انبثاق الأفكار الواضحة من عواطف مضطربة . ومن جهة أخرى انتقد ليفى شتراوس النزعة الظاهرانية فى دراسة الدين والتى تحاول رد ظاهرة عقلية فى المقام الأول تختلف اختلافا شكليا فحسب عن منطقنا المألوف الى مجال المشاعر المبهمة التى تفوق الوصف والتى نعجز عن التعبير عنها لقدسياتها وجلالها . ومن هنا اعتبر ذلك التقابل المفترض بين الفكر الأسطورى والفكر المنطقى مجرد تعبير عن جهلنا ، فنحن نعرف كيفية قراءة دراسة فى الفلسفة ، لكننا لا ندرى شيئا عن كيفية قراءة الأساطير ، وإذا كان لدينا مفتاح القراءة المتمثل فى كلمات الأسطورة ، الا أن معناها يفر منا ، باعتبار ان اللغة فى الأسطورة تحتل موقعا شبيها بموقع النظام الصوتى خلال اللغة ذاتها (١٧) ، والحق ان تعدد الأساطير فى كل العصور وفى كل الأمكنة ليس أكثر من مجرد تكرار لمجموعة من الارتباطات فى كل الروايات الأسطورية . ونفس الشيء يحدث فى اللغة ، ذلك أن تعدد النصوص هو مجرد نتيجة لتوافق مجموعة صغيرة من العناصر اللغوية المحددة . وهكذا لا تخضع الأسطورة لقواعد تختلف عن القواعد اللغوية . فهناك دائما انتقاء من الرموز اللفظية وتوافق بينها ، وبذلك يمكن تأليف مجموعات مختلفة من عدد معين من الحروف ، وهو ما يعنى امكانية نقل التفرقة بين اللغة والكلام فى الدراسات اللغوية الى مجال دراسة الأساطير ، لكن ليفى شتراوس كما لاحظنا لم يكتف بتأكيد التماثل بين اللغة والأسطورة ، بل أكد أيضا التماثل بين الأسطورة والموسيقى ، وهكذا فان ما يصدق على الأسطورة يصدق على الموسيقى ، وما يصدق على العلاقة بين الأسطورة والعلم يصدق على العلاقة بين الموسيقى والعلم . وهنا نجد الموسيقى وقد تحولت على يد ليفى شتراوس الى

مجال من مجالات المنطق العقلى الصارم الذى يتجاوز دائرة الحياة الشعورية التلقائية .

ولا شك ان مناقشة ليفى شتراوس لتلك العلاقة القائمة بين الأسطورة والموسيقى لم يكن الهدف منها تأكيد البعد الوجدانى العاطفى فى الأسطورة ، أو دراسة الجانب الجمالى الفنى للأسطورة . فالأسطورة منذ البداية عند ليفى شتراوس لا تشكل ادراكا عاطفيا للواقع يتوحد مع الادراك الجمالى له ، بل هى فى المقام الأول نظرة عقلية تخضع لمنطق صارم محدد ، ومن هنا تجاهل بقية الروابط التى من الممكن اكتشافها بين الأسطورة وغيرها من الفنون خلاف الموسيقى كالشعر على سبيل المثال ، كما تجاهل تلك العلاقات التى يمكن ملاحظتها بين الفنون بعضها وبعض . والحق أننا نصادف علاقات متعددة بين مجالات النشاط الفنى كالشعر والتصوير والرقص والموسيقى . الى غير ذلك من الفنون .. فعند كل من ابولينرى وبيكاسو تجد اتجاها ناحية تأكيد العلاقة بين الشعر والرسم على نحو يفوق علاقة الشعر بالموسيقى ، كما نجد عند كل من مالارميه واليوت وغيرهما محاولة نحو تقديم ابداعاتهم الشعرية فى صورة البناء الموسيقى ، بينما يتجه بعض الكتاب امثال فاليرى ولوركا الى تأكيد العلاقة بين الشعر والرقص . مثل هذه العلاقات لم تستحوذ على اهتمام ليفى شتراوس ، وربما كانت تستحوذ على بعض اهتماماته لو أقر منذ البداية بشرعية النظرة العاطفية الى الأشياء (١٨) . وبينما ربط بين الموسيقى والأسطورة تجاهل العلاقة العميقة بين الشعر والموسيقى ، فالأسطورة عنده تتميز عن الشعر فى امكانية ترجمتها دون أن تفقد شيئا من معناها ، أنها كالموسيقى لغتها مستقلة بذاتها ، لا تقبل الترجمة . فالأسطورة والموسيقى يمكن النظر اليهما باعتبارهما مجرد لغتين ، كل واحدة منهما تتجاوز مستوى الكلام الملفوظ ، ومثل هذا التماثل بين الموسيقى والأسطورة يبدو عند

اوكتافيويارز بعيدا عن الصحة ، ففي رأيه أننا يمكننا أن نلاحظ وجود مستويين في الأسطورة : المستوى الأول وهو المستوى اللغوى ، والمستوى الثانى وهو المستوى الذى يتعدى اللغة ، وبالتالي يمكننا من خلال المستوى الأول أن نلاحظ التماثل بين الأسطورة والقصيدة الشعرية ، فهما معا من نتاج الكلمة وينتج عنهما كيانات لفظية . والحق ان الموسيقى لا تتجاوز مستوى الكلام لسبب بسيط واضح وهو ان المقام الموسيقى لا علاقة له باللغة اساسا ، فالموسيقى بمعناها الاصطلاحي الدقيق ليست لغة ، على الرغم من انه قد يبدو من المؤلف لدينا أن نعتبرها لغة على سبيل الكناية ، أو نتيجة للتوسع فى استخدام مصطلح اللغة ، فالموسيقى شأنها فى ذلك شأن غيرها من الفنون غير اللفظية تشكل وسيلة من وسائل التواصل ، وهى وان كانت تشبه اللغة الا أنها لا تتطابق او تتوحد معها . ولكى نتجاوز موضوعا ما فيتنبى علينا أن نخترقه أولا ثم نتجاوزه بعد ذلك ، على هذا النحو لا تتجاوز الموسيقى الكلام لأنها لا تخترقه . ومن ناحية اخرى ، فالشعر مثله مثل الأسطورة ، يتجاوز اللغة ، وهو يستهدف الوصول الى مجال خاص هو نفسه ما تحاول الموسيقى ان تصل اليه . واذا كان الديالكتيك الموجود بين الصوت والصمت وبين المعنى واللامعنى وبين الايقاعات الشعرية والموسيقية يفصح عن شيء الا انه لا يصرح به كلية ، وبالإضافة الى ذلك ، فالموسيقى مثلها مثل الشعر لا تقبل الترجمة ، والحق أن الشعر لا يستعصى على الترجمة الى لغات اخرى فحسب ، بل يستعصى على الترجمة الى نفس اللغة التى كتب بها ، ذلك ان ترجمة قصيدة شعرية الى لغة اخرى هو اشبه بابداع لقصيدة أخرى .

وباختصار فالشعر يتجاوز اللغة لأنه يحول مفرداتها الشائعة الى صياغة جديدة ، ومتى لامست اللغة الشعر ، تكون بذلك قد تجاوزت نفسها ، وتوقفت عن ان تصبح لغة فحسب ، انها تصبح

قصيدة شعرية . وإذا كان ليفي شتراوس قد صرح بأن الشعر يغير اللغة ، إلا أنه لم يظن إلى تجاوز الشعر للغة أيضا ، وبالتالي فإن اللغة سرعان ما تقع في شركه وتنتقل من المعنى إلى الرموز المسموعة ، وبذلك تتحول من مجال الكلمة إلى مجال الفونية أو الوحدة الصوتية (١٩) .

ولا شك أن موقف ليفي شتراوس تجاه العلاقة بين الأسطورة والشعر قد تعارض مع العديد من الدراسات الجمالية التي أكدت تلك العلاقة ورأت أن القصائد الشعرية تمتد بجذورها في الأسطورة ، كما أنها تظل محتفظة في تطورها بعلاقاتها بها ، حتى لقد قيل أن الأسطورة القديمة تمثل الشكل التعبيري الأولي الذي تطور منه فن الشعر الحديث (٢٠) .

وإذا كانت الموسيقى تتطلب بعدا زمنيا لتكشفها ، فإن علاقتها بالزمان مماثلة لعلاقة الأسطورة به . وهي وإن أكدت على الزمان فما ذلك إلا بغرض فيه ، ومن ثم فاحداث الأسطورة إذا كانت تطويرية تعاقبية (دياكرونية) فهي أيضا تزامنية توافقية (سانكرونية) ، فالأسطورة تروى قصة ، وهي مثل المقطوعة الموسيقية تتكشف خلال زمن تاريخي يستحيل استرجاعه ، لكنها مع ذلك تعيد وتكرر نفسها ، فهي وأن ارتبطت بزمن التعاقب إلا أنها تجمده . وإذا كانت الموسيقى ترتبط بالزمان على نحو مماثل لارتباط الأسطورة به ، فالشعر يشاركهما نفس العلاقة بالزمان ، فالقصيدة الشعرية تتطلب بعدا زمانيا متعاقبا ، إلا أنها ترتبط أيضا بزمان ينفي كل تعاقب . فإذا كنا في حياتنا اليومية نقول أن ما مضى قد مضى وانتهى امره ، فإننا في القصيدة الشعرية نقول أن ما مضى سيعود مرة أخرى ويتخذ شكلا جديدا . فالماضي والحاضر في القصائد الشعرية ليساهما الماضي والحاضر المؤلفين لدينا .

وهكذا يمكن ان نتبين ان علاقات الموسيقى بالزمان لا تختلف بالضرورة عن تلك العلاقات المرتبطة بالشعر أو غيره من الفنون كالرقص . والسبب في ذلك . ان هذه النوعيات الزمنية الثلاث من الفنون لكى تحقق نفسها فان عليها ان تنفى الزمنية الزائلة (٢١) .

وإذا انتقلنا الى الفنون المرئية لوجدناها تقدم لنا علاقة مزدوجة مع المكان فمكان اللوحة لا يتوحد بمكاننا ، بل هو يتجاوزه ، ويشير الى مكان يقابل ذلك الزمان المتجمد للموسيقى والشعر (٢٢)

حقاً لقد تمكن ليفى شتراوس ان يبين لنا التشابه بين الموسيقى والأسطورة من خلال تضمنهما بناءات متشابهة ، فهناك استمرار خارجي The external Continuum وآخر داخلي The internal Continuum فالاستمرار الخارجى بالنسبة للأسطورة يتمثل فى عدد محدود من الاحداث التاريخية يختار منها كل مجتمع ما يناسبه ، ويتمثل بالنسبة للموسيقى فى اختيار السلم الموسيقى من مجموعة من الأصوات يمكن تحقيقها فيزيقيا .

أما الاستمرار الداخلى فهو يعتمد على الأبعاد السيكولوجية والفسولوجية المقترنة بالأسطورة والموسيقى على السواء (٢٣)

والحق أن مثل هذا التوافق بين الموسيقى والأسطورة يمكن مد نطاقه الى بقية الفنون كالرقص والشعر . وكما لاحظ اوكتافيو باز فان الرقص يقوم على اختيار مجموعة من حركات الجسم البشرى بل وحركات الحيوان يكون منها الرقص ابجدياته ، والشعر بدوره يقوم على اختيار مجموعة من الأوزان تنظم منها القصيدة الشعرية .

وإذا كان عنصر الاستمرار الخارجى متحققا على هذا النحو بالنسبة للرقص والشعر ، فإن عنصر الاستمرار الداخلى يمكن ان نكتشفه هنا أيضا بنفس الدرجة من الوضوح ، فالرقص يدعونا الى الموسيقى ، كما انه يطالبنا بمصاحبتها ، والموسيقى بدورها تدعونا للرقص ، وتطالبنا بمحاولة تجسيدها ماديا . وإذا كانت نشوة الاستماع الى الموسيقى تنبع من توفيق المؤلف الموسيقى فى كبح توقعات المستمع ، أو أن يقدم له ما لم يكن يتوقعه ، فإن نفس العملية الجدلية من التوقع واللاتوقع نصادفها فى الشعر . فعلى المستوى الصوتى ، قد يتوقع المستمع نغمة او سلسلة من الأصوات ، ومن ثم فقد تتنابه الدهشة عندما يجد القصيدة الشعرية قد أطاحت بتوقعاته (٢٤) .

وإذا كان ليفى شتراوس يرى ان المرسل والمستقبل بالنسبة لكل من الموسيقى والأسطورة يتبادلان الموقع ، ومن ثم تحدث عملية قلب عكسية للعلاقة بينهما ، فالموسيقى تحيا من خلالي ، وأنا أنصت الى نفسى من خلالها ، وهكذا يمكن النظر الى الموسيقى والأسطورة نظرتنا الى رئيسين للأوركسترا حيث يكون المستمعون بمثابة عازفين يلتزمون الصمت - إذا كان ليفى شتراوس قد نظر الى العلاقة بين الموسيقى والأسطورة من هذه الزاوية ، فيمكن ايضا النظر الى الشعر من خلال نفس النظرة ، فالشعر والقارىء يمكن النظر اليهما باعتبارهما عنصرين فى نفس العملية الابداعية . فبمجرد كتابة القصيدة الشعرية يفصل مبدعها عنها ، ويأتى دور القارىء المتذوق الذى بواسطتها يعيد اكتشاف نفسه ، ومع اكتشافه هذا يعيد ابداع القصيدة من جديد ، فالقصيدة تفتح امام القارىء ، وعندما يخترق أعماقها الشفافة فإنه يترك نفسه ويفتح عالما جديدا يتوحد بمقتضاه مع نفس اخرى لم تكن معروفة له قبل هذه اللحظة . وبذلك تفتح القصيدة أمامنا أبواب القوة

والمعرفة فى نفس الوقت ، فمعنى القصيدة لا يكمن فى مقصد الشاعر منها وإنما فيما يقوله القارئ عن طريقها ، فالقارئ هو ذلك العازف الصامت الى اشار اليه ليفي شتراوس عندما وصف متذوق الموسيقى . ومثل هذه المشاركة بين المتذوق والمبدع يمكن ان نلاحظها بصفة عامة بين جميع الفنون ، فالانسان يتواصل مع نفسه ويكتشف نفسه ويعيد خلق نفسه بواسطة الفن (٢٥) .

وإذا كانت الأسطورة ليس لها مؤلف ، وتحقق فى عين اللحظة التى تتجسد فيها فى التقاليد فحسب ، فإن المشكلة نفسها يمكن ان تتبدى على نحو أدق بالنسبة للموسيقى ، حيث تبدو الموسيقى وكأنها بعث من العدم ، فلا يوجد مؤلف على وجه الدقة لها ، فنحن لا نعرف شيئا عن كيفية كتابتها ، فالشروط العقلية لإبداع الموسيقى تبدو مجهولة لنا ، فكيف تصدر عن قلة ضئيلة وتتلقاها الجموع الغفيرة ، وهكذا تبدو الموسيقى وحدها دون سائر اللغات لغة لا تقبل الترجمة على الرغم من امكانية تذوقها وفهمها ، ويبدو المؤلف الموسيقى كما لو كان من أنساب الآلهة ، وتبدو الموسيقى التى أبدعها تعبيراً عن السر الأعظم لعلوم الانسان ، وهو السر الذى تعتمد فى تقدمها عليه .

ومرة أخرى يمكن ان يثار التساؤل التالى : هل الموسيقى وحدها دون بقية الفنون يستحيل تحديد سر ابداعها ، كما يستحيل ترجمتها ؟ الحق أن الإبداع بصفة عامة سواء كان فى مجال الفنون التشكيلية أو الشعر أو حتى فى المجالات العلمية والرياضية ليس من اليسير ادراكه أو تعقله ، ولعل ذلك ما دفع فرويد نفسه الى التصريح بعدم معرفة الا القليل او عدم معرفة أى شىء على الاطلاق بشأن العمليات السيكلوجية للإبداع الفنى ، وبالتالي ليس صحيحاً ما يدعيه ليفي شتراوس من عدم امكانية ترجمة الموسيقى وحدها دون سائر الفنون ، فالفنون



قائبة كالشعر والرقص والرسم والنحت لا تقبل الترجمة ، وترجمتها  
تعنى ابداعا جديدا كل الجدة (٢٦) .

وهكذا اقتطع ليفى شتراوس الموسيقى من بقية المجالات الفنية ليربط  
بينها وبين الأسطورة ربطا بنيويا تجاوز بمقتضاه تلك العلاقات القائمة بين الفنون  
بعضها وبعض من جهة ، وبين الفنون قاطبة والأسطورة من جهة اخرى ، والحق  
انه كان حريصا منذ البداية على ابعاد كل الأعماق الوجدانية الشعورية من معالجاته  
للأسطورة ، فقد تعامل معها كما لو كانت علما فحسب ، وتعامل مع الموسيقى ايضا  
من نفس المنطلق . ومن هنا استبعد تداخل الأسطورة مع مجالات اخرى من اهمها  
الشعر . فالأسطورة وان كانت تتداخل مع العلم فى منطقة ومع الفلسفة فى  
محاولتها تكوين نظرة عن الكون ، ألا انها تتداخل ايضا مع الشعر من ناحية  
وظيفتها الشعرية . واذا كان الشعر الملحمى يقوم بترجمة الأسطورة الى أوزان  
واستعارات ، فالفلسفة تترجمها الى تصورات ومفاهيم والعلم يترجمها الى سلسلة  
من القضايا ، ومن ثم فان ارتباطها بالعلم او الفلسفة لا ينقى ارتباطها بالشعر ،  
ولا ينقى ايضا ارتباطها بالدين ، وارتباطها بالدين وان كان يؤكد على أهمية البعد  
الشعورى الوجدانى فى الأسطورة ، الا انه يؤكد ايضا على أهمية البعد العقائدى  
المقدس فى تفسير تغلغلها فى الضمير الانسانى ، وقد تجاهل ليفى شتراوس كل  
ذلك ، وأظهر تبرمه من الشعر والشعراء وكل محاولة يراد بها ربط الأسطورة  
بالشعر . وحرص كل الحرص على أن يكون عالما فحسب ، بعيدا عن منطقة  
الايمان والعقيدة وبعيدا عن مساحة عالم المشاعر . وبرغم حرصه هذا فقد انتهى  
به المطاف الى موقف مضطرب ، فقد أحال كل شيء الى منطقة العقل الصارم ،  
وفى الوقت الذى اظهر عطفه على الشعوب البدائية ، حاول أن يخضعها بدورها  
الى ذلك المنطق وحده .

وبذلك فقد اختزل البعد العاطفى من الحياة الانسانية ، وردّه الى مجال العقل والمنطق ، وتجاهل بذلك قيمة التجربة الوجدانية الشعورية . وعندما اظهر عطفه على الحضارات ككل ، ورفض النظر بعين التقديس الى النموذج الغربى فى التقدم ، فاتّه اخضع كل مجالات الحضارة لمجال العقل ، ووصل فى عقلانيته الى عقلانية عصر التنوير ، مع فارق هام ، وهو اذا كان عصر التنوير قد بالغ فى عقلانيته الى الدرجة التى دفعت به الى التهكم على اتجازات العصور السابقة ، وبالتالي الانتقاص من شأن عالم الاسطورة ، فان عقلانية ليفى شتراوس لم تستبعد الاسطورة من مجالها ، بل أخضعتها ايضا الى منطقها ، وهكذا توحدت عقلانيته مع عقلانية عصر التنوير ، وان امتصت داخلها كل اشكال وصور التعبير الأولى كالأسطورة . وهكذا فرض شباك بنيويته على كل شيء ، فلم يعد للعقل مكان ، وللقلب مكان ، بل للعقل وحده كل شيء . والعقل عند ليفى شتراوس هو عقل جامد يرفض التطور والتقدم ، انه حقيقة عقل اسطورى ، بمعنى انه عقل ثابت لا علاقة له بالحركة والتغيير ، وهو ينظر الى كل شيء من خلال النسق الذى يحتويه ، ويدخل الأشياء وينظمها ويرتبها وفقا لهذا النسق ، بل هو ينظر الى الانسان نفسه باعتباره مجرد جزء من بناء أو نسق يتضمن كل فعالياته وانشطته الثقافية ، ويبدو النسق بذلك اشبه بديكتاتور يمارس سلطته تجاه الذات البشرية ، فهى محكومة به ، ولا حيلة لها امامه ، وهى لا تصنع القرار أو تشارك فى صنعه ، بل قدر عليها أن تكون العوبة فى يد صاحب القرار ، وصاحب القرار هنا يمثل النسق أو الديكتاتور .

واذا كان ول ديورانت قد لاحظ أن ما يفتقر اليه افلاطون هو ذلك المعنى الهيراقليطى للتدفق والتغير فى ضوء حرصه على وضم العالم المتغير فى اطار ثابت دائم مما دفعه الى تجاهل قيمة الفرد وتنظيم الناس وترتيبهم فى طبقات تشبه

تلك الطبقات التي يرتب فيها عالم الذباب الحشرات ، نقول اذا كان افلاطون قد اتخذ هذه الصورة ، فان الصورة نفسها يمكن ان تتكرر عند ليفي شتراوس ، فقد التقّت نزعة العلمية البنيوية مع نزعة افلاطون المثالية في بؤرة واحدة تحقق بمقتضاها تجاهل قيمة الشخصية الإنسانية بما تتضمنه من فاعلية وقدرة على التغير ، وبذلك تعارضت بنيوية ليفي شتراوس مع العديد من التيارات الفلسفية التي أكدت قدرة الانسان على تغيير واقعة كالماركسية والبرجماتية والوجودية ، فاذا كان ليفي شتراوس قد اقترب من الماركسية على نحو ما ، فان هذا لا ينفى تعارض موقفه من التاريخ مع موقفها ، فقد جمدت بنيوية ليفي شتراوس حركة التاريخ ، بينما عملت الماركسية على تأكيد امكانيات التطور والتغيير الكامنة في قلب التاريخ ، وليس ادل على ذلك من تحديدها لمهمة الفلسفة باعتباره اداة للتغيير في المقام الأول - والبرجماتية بدورها عندما أكدت حاجة العالم لنا ، بمعنى حاجته الى الفعالية البشرية ، وامكانية تغييره باستمرار باعتبار أنه لا يشكل حقيقة ثابتة جامدة لا تقبل الأضافة ، فانها بموقفها هذا تكون قد تعارضت تعارضا جذريا مع بنوية ليفي شتراوس التي نحت الفعل الانساني جانبا .

ونأتى الى الوجودية التي هاجمها ليفي شتراوس صراحة باعتبارها اكثر التيارات تعبيرا عن النزعة الذاتية في الفلسفة المعاصرة . وهنا نجد أن بنيوية ليفي شتراوس بما تدعيه من عقلانية وموضوعية وعلمية تقف في موقف الضد من الوجودية بما تتضمنه من ابعاد شعورية وذاتية وشخصانية . فاذا كانت الوجودية قد انطلقت اساسا من الذات الانسانية بوصفها فاعلة ، بمعنى أنها رأت أن الوجود البشري لا يصل الى العينية والأمتلاء الا في الفعل وحده ، فان البنيوية بدورها تجاهلت قيمة الفعل الانساني ، فتجاهلت بذلك قيمة الحرية بما تمثله من

قدرة على التغيير من خلال تأكيدها أولوية واسبقية النسق على كل شيء آخر بما في ذلك قيمة الفعل الانساني نفسه .

وهكذا تنتفى فلسفة الفعل في ضوء بنيوية ليفي شتراوس ، فنحن هنا لا نصادف ذلك البراكسيس الذي نصادفه عند الماركسية أو البرجماتية أو الوجودية ، مع الأخذ في الاعتبار اختلاف دلالاته ومعناه وأبعاده في ضوء كل تيار من هذه التيارات ، فما نصادفه عند ليفي شتراوس هو فلسفة للنسق لا فلسفة للفعل .

ومن خلال فلسفة النسق أتخذ ليفي شتراوس موقفا نقديا من الحضارة الغربية المعاصرة ، ومن هنا كان طرافة موقفه ، ولاشك أن الموقف النقدي مطلوب ذاتما من كل فيلسوف مهموم بقضايا عصره ، وفي هذا الصدد يحتل ليفي شتراوس موقعه بين نقاد الحضارة الغربية المعاصرة أمثال شبنجلر وتويني وشفيتزر وماركيوز وبيردياثف وثورثروب وغيرهم ، ومع اعترافنا بهذه الحقيقة إلا أن اشكالية ليفي شتراوس تتبدى من خلال نظرة نقدية لحضارة الغرب يكشفها من خلال نقيض مغاير لحضارته تدعمها فلسفة للنسق لا للفعل يفصح عنها منهجه البنيوي الذي تكمن مهمته في اكتشاف العقلانية والنسق الكامن وراء اشكال الثقافة المختلفة ، بمعنى أن موقفه النقدي يتلاقى مع موقف سكوني محافظ لا مجال فيه للفعل الانساني ، فإذا كان النقد يعنى الرغبة في التغيير من منطلق رفض الأوضاع القائمة بالفعل ، فإن فلسفة النسق بدورها تميل الى مقاومة كل تغيير ، وإذا كان هناك من تغيير تتوق اليه فهو في اتجاه المجتمع البدائي ، بمعنى أن التغيير الأصل يبدو لديها كما لو كان عودة إلى الوراء ، عودة الى تلك المجتمعات التي تعمل على الحفاظ على هويتها ووحدةها في مواجهة كل محاول يراد النيل بها ،

وهكذا يتجه نقد ليفي شتراوس في اتجاه العمل على احياء عناصر الثبات والجمود ، وهى العناصر التى تتبدى فى اوضح صورة من خلال المجتمعات البدائية وحدها دون غيرها ، فاذا ما أضفنا الى ذلك نزعة ليفي شتراوس العقلانية العلمية المتطرفة ، ودراسته للمجتمعات البدائية من تلك الزاوية فى المقام الأول ، لتبين لنا الى أى حد أصبح نقده للمجتمع المعاصر منطويا على مغالطات وغموض الى حد ما ، فالمجتمع الغربى المعاصر الذى حقق فى مجال التقدم العلمى والتكنولوجى من الاجازات التى بهرت المجتمعات النامية والبدائية على السواء ، أصبح هو نفسه مهددا الى حد كبير بفقدان الذاتىة ، ومن ثم برزت الى السطح مشكلات الاغتراب والتموضع والتشيؤ ونقد التقدم التكنولوجى المعاصر عند فلاسفة الحضارة فى عالمنا ، يضاف الى ذلك تناول مشكلات التغريب وفقدان الأصالة بالنسبة للمجتمعات التى تحاول تتبع خطوات النموذج الغربى فى التقدم ، كل هذا لا يعنى ابداء رفض التكنولوجيا بقدر ما يعنى تحجيمها وادخالها ضمن اطار اشمل واعم ، أو بعبارة اخرى ادخالها ضمن نطاق البعد الانسانى ، ليفي شتراوس عندما يتناول حضارته الغربية بالهجوم ، ويتطلع الى نقيض مغاير لها متمثلا فى المجتمع البدائى ، فانه فى حقيقة الأمر يركز انتباهه على الجانب العقلى العلمى الذى بلغ فى حضارته مرحلة لم يبلغها من قبل ، وفى ضوء هذا الجانب وحده يحاول دراسة اتجازات المجتمعات البدائية ويكشف لنا ما تتطوى عليه من نزعة علمية عقلانية موضوعية ، اى انه يحكم على المجتمع البدائى لا بمنظور منطق وخصوصية وتفرد ابداعاته ، وانما يحكم عليه بمنظور ابرز مظاهر التقدم الغربى المعاصر نفسه ، أعنى بمنظور العلم والتكنولوجيا ، فهو يقتحم المجتمع البدائى بعقلية الإنسان الغربى وهى عقلية مسلحة بتكنولوجيا متقدمة وتقديس بالغ لقيمة المعرفة العقلية وقدرتها على كشف كل الأسرار ، وهو بذلك يكاد يرى فى المجتمع

البدائي صورة اخرى معائلة لصورة المجتمع الغربي المعاصر بدلا من كونها مجرد نقيض له ، فهي ليست بعيدة عن العلم والتكنولوجيا والمعرفة الموضوعية ، وهو اذا كان قد حرص احيانا على وصف العلاقات الانسانية الاصلية المتحققة بين افراد المجتمع البدائي ، فان وصفه هذا سرعان ما فقد فاعليته من خلال ذلك التعارض الذي اقامه بين المجتمعات الباردة والمجتمعات الساخنة ، فهو عندما يفسر العلاقات الإنسانية في المجتمعات البدائية الباردة فهو في حقيقة الأمر يفسرها بمعزل عن مقولاتها التاريخية ، وبذلك فهو لا يصف علاقات إنسانية شعورية متوهجة ، بل هو يصف علاقات تكاد تشبه العلاقات الرياضية في دقتها وموضوعيتها وتجردها عن مكونات الخبرة الإنسانية المتكاملة . ومن هنا يخفق في تحقيق التعارض بين المجتمعين المعاصر والبدائي ، ذلك ان تقديم نقيض مغاير للمجتمع المعاصر ممثلا في المجتمع البدائي ، مثل هذا النقيض لا يسمح بتطوير المجتمع المعاصر في اتجاه التحرر من كافة ابعاده السلبية طالما كان النقيض مجرد نسق خامل جامد بعيد عن حركة التاريخ ، وكان أيضا ، وهو المهم مجرد تنويع اخرى من نغم معاصر تفرزه الحضارة الغربية المعاصرة .

## الفصل الخامس

ليفى شتراوس  
ونزعتة الأيديولوجية





١ - وبذلك جمدت بنويّة ليفي شتراوس حركة التاريخ ، وتحولت نزعتة العلمية الى ايدولوجيا محافظة تعمل على تدعيم النظام الرأسمالي والحفاظ على مصالحه ، بل لقد بدت بمثابة الأداة الجوهرية للايدولوجيا الرأسمالية كما لاحظ هنري لوفيفر<sup>(١)</sup> . ولعل ما يؤكد ذلك اتفاق جملة المواقف السياسية التي تبناها ليفي شتراوس مع مثل هذا الادعاء . فنحن نجده في عام ١٩٧٦ يهاجم الإعلان الدولي لحقوق الإنسان ، ويعلن عدم ضرورته وعدم اهميته للدول المتخلفة ، إذ يكفي في رأيه توفير فرص العمل وحل مشكلة الطعام وتشديد الرقابة على الفكر كبدايل أكثر فعالية من إعلان حقوق الإنسان ، وفي عام ١٩٧١ يصرح بأن المشكلة الأساسية التي تعاني منها الحضارة المعاصرة هي مشكلة الانفجار السكاني<sup>(٢)</sup> .

وفي عام ١٩٧٣ عندما أبدى رأيه في حرب فيتنام فإنه لم يجد كارثة أفدح من تخريب الأحراش الفيتنامية من القوات المتحاربة<sup>(٣)</sup> . وفي عام ١٩٨٠ يعترف بأنه إذا كان قد سبق ودافع عن حق الدول في التحرر من الاستعمار فإنه لم يعد على يقين من صحة دفاعه ، خصوصا وان العديد من الدول التي تحررت لم تتحسن أحوالها ، بل زادت مشكلاتها حدة ومأساوية<sup>(٤)</sup> .

وهكذا أثر ليفي شتراوس أن يتخذ موقفا متحفظا من القضايا السياسية بل لاذ بالصمت في أغلب الأحيان ، فلم يتعرض لقضية التسابق النووي ، أو قضية صفقات السلاح لدول العالم الثالث<sup>(٥)</sup> ، كما لم يتعرض للسياسات الاقتصادية الاستعمارية في عالمنا المعاصر ، وتجاهل كل ذلك ، وأكتفى بتقديم مشاعره الرومانسية تجاه المجتمعات البدائية ، ومنهج البنيوي العلمي في دراسة اشكال الحضارة الإنسانية . ولعل الواقع السياسي لفرنسا بعد حرب الجزائر - كما لاحظ

لويس فويرى L. Furet - كان من أكثر العوامل التي دعمت النزعة البنيوية في موقفها من التاريخ ، فقد تحرر العديد من المفكرين في فرنسا من سحر التاريخ والصراع الايديولوجي بين اليمين واليسار تجاه الارتباط بحركة التاريخ . وسرعان ما فقدت العديد من الايديولوجيات مبررات وجودها ، ولم تعد صالحة للواقع الفرنسي ، وعلى الرغم من تصريحات ديغول في العالم كله ، فلم يعد تأثير فرنسا في السياسة العالمية على نحو ما كان عليه من قبل ، وكان ديغول على ما يبدو أول رئيس فرنسي يتجه ناحية تجميد حركة التاريخ بمقاومته دعوة انجلترا نحو تأسيس قوة اوروبية موحدة ويمحائلته بعث الأفكار القديمة للقرن السابع عشر عن كندا الفرنسية والتي بدت مستحيلة في ضوء التطورات السياسية العالمية ، فكان بذلك أول رئيس فرنسي بنيوي ، وحيث ان التاريخ تبدى للبعض وكأنه لم يعد في حاجة الى فرنسا ، فقد بدت البنيوية بدورها أكثر النزعات اتفاقا مع الواقع الفرنسي (٦) .

ولا شك أن المنهج البنيوي الذي اتبعه ليفي شتراوس في دراسة الأساطير إذا كان قد نجح في تجريدها من أعماقها الشعورية العاطفية وتفريقها من دلالتها السياسية والاجتماعية أو الايديولوجية الا انه من ناحية اخرى كان العامل الأساسي وراء اتخاذ موقف الصمت من العديد من القضايا الانسانية .

وإذا كان ليفي شتراوس قد نجح الى حد كبير في تقديم نقيض مغاير لوضع الانسان الغربي في المجتمع المعاصر من خلال دارسته لأشكال الثقافة البدائية ، الا انه لم يستطع أن يقطن الى قابلية بعض هذه الأشكال للتطور والتكيف وفقا لمتطلبات الواقع الراهن ، بمعنى قابليتها لاتخاذ العديد من المظاهر المعاصرة التي قد تحجب عنا طبيعتها الأسطورية ، وعلى سبيل المثال فأننا لا نعدم وجود

العديد من الأساطير السياسية والايديولوجيات فى عالمنا المعاصر ، وهى فى نهاية الأمر ليست الا مجرد صور جديدة منقحة للأساطير البدائية . لكننا فى نظرتنا لها من هذا المنطلق فاننا بطبيعة الحال نتجاوز المنهج البنيوى الذى قدمه ليفى شتراوس ونتجه الى تناولها فى ضوء ما تتطوى عليه من نظرة عاطفية شعورية للوجود ، وما تشير اليه من معتقدات تكاد لا تفرق فى درجة قدسيته بالنسبة لأصحابها عن قدسية المعتقدات الدينية .

وهكذا فاننا فى ضوء المنهج البنيوى لدراسة الأساطير تكاد نتجاهل او نتغافل عن الأبعاد السياسية أو الايديولوجية المعاصرة لها ، وفى ضوء المنهج البنيوى تبدو الأسطورة كما لو كانت مجرد ظاهرة تشبه غيرها من الظواهر الطبيعية وتقبل بالتالى دراستها دراسة علمية موضوعية بعيدا عن مضمونها او محتواها الاعتقادي .

ومرة اخرى نقول ان المنهج البنيوى الذى اتبعه ليفى شتراوس كان وراء استبعاده العديد من الأساطير السياسية والايديولوجيات من دائرة اهتمامه . ولعل من أوضح الدراسات التى قدمت عن تحديد موقع منهج ليفى شتراوس فى تفسير الأسطورة من بقية المناهج والاساليب التى تناولتها بالدراس والتحليل ، تلك الدراسة التى قدمها ادموند ليتشس والتى ذهب بمقتضاها الى تحديد ابرز منطلقات دراسة الأسطورة على النحو التالى :

( أ ) الاتجاه الرمزي ونجدّه عند كل من جيمس فريزر وفرويد وأرنست كاسيرر فى المرحلة الأولى من تطوره ، وفى ضوء هذا الاتجاه تبدو الأسطورة بمثابة مجموعة من العناصر الرمزية تتضمنها قصة لا عقلية اشبه بالحلم او حكاية

من حكايات الجن . وهنا يتحدد معنى أو مغزى الأسطورة فى واحد من أثنين :

١- شرح ما يتعذر تعليله أو إدراكه كأصل العالم وأصل الموت .

٢- احتواء الأسطورة على كلمات سحرية تزعم قدرتها على تغيير الوقائع

الصلدة للواقع بواسطة التمثيل الرمزي لهذه الوقائع .

وبذلك تبدو الأسطورة ضوء الاتجاه الرمزي كشيء فى ذاته لا علاقة له بالسياق الاجتماعى الذى تنبثق منه ، حيث أن معناها يتحدد كلية عن طريق ما تتضمنه من كلمات .

(ب) ويقابل هذا الاتجاه ما يمكن تسميته بالاتجاه الوظيفى ، وينتمى إليه كل من دور كايم وجان هاريسون ومالينوفسكى وكاسيرر فى المرحلة الأخيرة من مراحل تطوره ، وهنا تبدو الأسطورة كدستور أو كمسوغ لوقائع الموقف الاجتماعى الراهن . وبذلك يتحقق معناها من خلال النسق الاجتماعى ، وخارج هذا النسق ينعدم معناها كلية ، فالأسطورة على هذا النحو لا تمثل شيئا فى ذاته .

ويرى ليفى شتراوس أن الاتجاه الوظيفى على هذا النحو يؤكد التماثل بين الأسطورة والشعيرة الدينية ، فكل منهما يوجد الآخر ويؤدى إليه ، وإن كان يمكن التمييز بينهما على أساس مستويين ، مستوى الفعل من ناحية ومستوى الأفكار من ناحية أخرى .

(ج) ونأتى الى الاتجاه الثالث والذى يمثل ليفى شتراوس ويمكن تسميته بالاتجاه البنيوى فى دراسة الأسطورة . وهو يمثل صورة معدلة من الاتجاه الرمزي الى حد ما ، وهو يرفض منذ البداية تأكيد كل علاقة بين الأسطورة والشعيرة الدينية ، وهو لا يفسر الأسطورة فى ضوء سياقها الاجتماعى ، لكنه يسلم باشتراك الأساطير والشعائر الدينية المنتمية الى نفس الوسط الثقافى فى بنية واحدة ، وبذلك يمكن تناول الأسطورة أو عناصر الشعيرة الدينية كمجرد عناصر

فى جملة منطقية . فتبدو الأسطورة والشعيرة الدينية كما لو كانا يرددان نفس الشيء . ومع ذلك فكل منهما مستقل عن الآخر ، كما ينبغى تناولهما بمعزل عن الآخر<sup>(٧)</sup> .

وفى رأى ليفى شتراوس أن أفضل طريقة لتحديد معنى الأسطورة انما تتمثل فى جمع كل الصور المتنوعة التى تتخذها بدون النظر الى تاريخها أو مصدرها . فما ينبغى أن نركز عليه انتباهنا هو ما هيئتها الأساسية ، وهذه الماهية كما يرى ليفى شتراوس تشكل موضوع البنية المنطقية ، ومن ثم تبدو كل اسطورة باعتبارها تمثل جزءا من كيان مركب ، ويتكرر ظهور أى نمط فى أسطورة معينة سواء بنفس الصورة أو فى صورة تنويعه عليه فى أجزاء أخرى من هذا الكيان المركب . وهكذا تتكشف البنية المشتركة بين جميع التنويعات عند مطابقة عدة روايات مختلفة ببعضها . ومثل هذه البنية المشتركة أو الرابطة البنيوية العامة هى التى تعطى المعنى والأهمية فى رأى رواة الأسطورة .

وهكذا فان ما يهم ليفى شتراوس فى المقام الأول هو الكشف عن بنية الأسطورة ، وهى بالنسبة له تقدم كل ما يمكن تحديده من معنى ، فليس ثمة معنى للأسطورة مستقلا أو منفصلا عن بنيته . وبالتالي لا مجال لتناول الدلالات الاجتماعية والسياسية أو الايديولوجية للأساطير المعاصرة ، وهو ما يمكن أن نتبينه عند فيلسوف الأشكال الرمزية آرنست كاسيرر الذى أقاض فى تناول العديد من الأساطير السياسية ، وأن اتسم تناوله لها بنظرة متحيزة الى حد كبير تحتاج الى دراسة مستقلة بشأنها .

٢- اذا كنا قد لاحظنا تباين موقف ليفى شتراوس من البراكسيس

عن الموقف الماركسي التقليدي ، وبالتالي تجاهله لجدلوية المعرفة والتاريخ ، فإننا متى انتقلنا الى تيار آخر ، وهو تيار الوضعية المنطقية ، لتبين لنا انها شاركت بنيوية ليفي شتراوس في التأكيد على ضرورة النزعة العلمية والالتزام بمنهج البحث العلمي ، كما شاركته في الاهتمام بمجال البحث في الرموز ، وشاركته ايضا في تجاهل الابعاد التاريخية والجدلية للبراكسيس .

ولمنا هنا في مجال دراسة النزعة العلمية بين ليفي شتراوس وتيار الوضعية المنطقية ، كما اننا لسنا في مجال دراسة تباين منطلقات دراسة الرموز بينهما ، وكل ما يمكننا قوله في مثل هذه العجالة السريعة ، أنه اذا كانت الوضعية المنطقية قد اكتفت بالتحليل المنطقي للغة وأستبعدت العديد من قضايا الفلسفة من خلال نظرتها هذه ، فان بنيوية ليفي شتراوس لم تقتصر على تناول الرموز العلمية وحدها ، بل أمتدت إلى تناول الفعالية الرمزية كما تتبدى في العديد من أشكال الثقافة الإنسانية كالأسطورة والفن ونظم القرابة والعلاقات الاقتصادية ، ومن خلال محاولتها هذه استهدفت ان تضغى على العلوم الإنسانية وضعا ثابتا لا يقل من ناحية التفسير والفعالية العملية عن وضع العلوم التي تعالج الظواهر الطبيعية عن طريق تحديد الأنظمة البنائية التي تخضع لها ، ولعل ذلك يفسر لنا تقارب الأسطورة من العلم عند ليفي شتراوس ، وأين ذلك من موقف الوضعية المنطقية التي ارتبطت بالعلوم الرياضية والطبيعية وحدهما واعتبرت كل ما يغير هذه العلوم بلا معنى ، وحدث بذلك بن مجالات الميتافيزيقا والفن والأخلاق والأسطورة . فكل هذه المجالات تخرج من نطاق المعرفة العلمية . وليس ثمة امكانية لتحقيق أى تقارب بينها وبين العلم ،

وبالنألى تبدو محاولة ليفى شتراوس تجاه اكتشاف المنطق العقلاى للاساطير وكافة اشكال الثقافة البدائية محكوما عليها بالفشل منذ البداية .

وبرغم هذا الإختلاف ، بين التيارين ، تيار الوضعية المنطقية من ناحية ، وتيار البنيوية من ناحية أخرى الا اننا يمكننا ان نلاحظ اشتراكهما فى موقف واحد يتمثل فى تجاهلهما حركة التاريخ وجدلية الواقع الاجتماعى ، ولعل النقد الماركسى للوضعية المنطقية يمكن أن يوضح لنا هذه الحقيقة على نحو أعمق ، فما أنتهى اليه من نتائج يكاد يتماثل بل ويتوحد الى حد كبير مع جملة الانتقادات الماركسية التى نظر منها البعض الى بنيوية ليفى شتراوس ، وفى هذا الصدد يمكننا التعرف على موقف المفكر الماركسى نارسىكج من الوضعية المنطقية باعتباره من أوضح المواقف الماركسية التى تناولتها بالنقد والتقييم .

فقد تناول نارسىكج موقفه من الوضعية المنطقية فى عدة دراسات هامة ، منها دراسته عن الوضعية المعاصرة عام ١٩٦١ والتى ابان فيها عن الصور المختلفة لدحض الفلسفة ، كما كتب دراسة فى عام ١٩٥٩ ومقال فى عام ١٩٦٠ تناول فيهما العلاقة بين النزعة الوضعية والفلسفة .

وقد بدأ نارسىكج مناقشته من الفرضية الأساسية التى انطلقت منها الوضعية المنطقية والقائلة بان كل تصورات ونظريات الفلسفة التقليدية لا يمكن التحقق منها ، ونظرا لخلوها من المعنى فهى زائفة . وهى نظرة تتنافى فى رأيه مع حقيقة الفلسفا ذلك أنه اذا كانت بعض تصورات الفلسفة عديمة المعنى ، فان البعد الآخر ليس كذلك ، فهناك من التيارات الفلسفية ما يمكن البرهنة على صحته كتعبير النزعة المادية وهناك ما يمكن البرهنة على بطلانه كتعبير النزعة المثالية

والبراكسيس وحده يقدم لنا الدليل على ذلك . وإذا كان التقدم العلمى قد أثبت بطلان الأسس العامة للنظريات المثالية ، كما أستوعبت العلوم المتقدمة العديد من فروع الفلسفة القديمة ، فان الوضعية المنطقية لم تكتف بذلك ، بل تورطت فى خطأ التعميم عندما أدعت أن كل الموضوعات الفلسفية أصبحت أما تابعة للعلم أو بل اساس علمى . وهى بهذا لم تستطع ادراك الحاجة المتزايدة للفلسفة بتأثير التقدم العلمى . والحق ان الوضعية المنطقية حاولت أن تدرج تحت مصطلح الفلسفة الأسس والمبادئ التى تقوم عليها العلوم بدلا من تناول القضايا المتعلقة بعالم الأشياء والموضوعات ، كما انها احوالت الفلسفة الى تحليل منطقى ليس الا (٨) .

وفى ضوء موقف الوضعية المنطقية من الفلسفة ، نجد نارسكيچ يوجه نقدين أساسيين لها : الأول : أن الفلسفة لا يمكنها أن تتخلى عن الميتافيزيقا كلية ، فهى دائما أما مادية أو مثالية ، باعتبار أن الحيدة المطلقة فى مثل هذه الأمور مستحيلة ، حقا أن الفلسفة يمكنها أن ترتبط بالعلوم ، لكنها لا يمكنها ان تعتمد عليها اعتمادا تاما ، فإذا كان من أهم واجبات الفلسفة البحث عن الوظيفة المعرفية للعلوم ، الا أن المبادئ الفعلية للوضعية المنطقية لا يمكن اعتبارها لا - ميتافيزيقية على الإطلاق . وعلى سبيل المثال ، يمكن اعتبار مبدأ التحقق نفسه من المبادئ التقليدية التى تتطوى على وجهة نظر محددة ، ويتضمن بالتالى نظرات مثالية ذاتية عن الخبرة والصدق .

أما بالنسبة للنقد الثانى ، فيلاحظ نارسكيچ أن المنطق الصورى الذى حاز على استحواذ وتقدير كل الوضعيين المناطق الى الدرجة التى دفعتهم الى التوحيد بينه وبين الفلسفة ، لا يمكن أن يتقدم بدون اساس جدلى معرفى ، فهو لا يمكنه أن يستقل بذاته ، وكما يرى نارسكيچ ، فان



الفلسفة ليست مطابقة للمنطق الصورى ولو بصفة جزئية ، وان لم تكن مستقلة كلية عنه (٩) .

ومثل هذه الحجج ، كما اعتقد نارسكيج ، تبين لنا عجز الوضعية المنطقية عن اكتشاف نوعية جديدة من الفلسفة ، كما تبين لنا عجزها عن حل قدر كبير من المشكلات الفلسفية ، وعلى سبيل المثال فان انكار الفلسفة ، وتجاهل مشكلة المنطق الأساسية من قبل دعاة الوضعية المنطقية ، دفع بهم الى تقديم أفكارهم بشكل تقليدى باعتبارها مبادئ قطعية . لقد افقدوا النظرة الفلسفية للحقيقة ، وأستبدلوا بها تعريفا سيمانتيكيا مجردا كما هو الحال عند تارسكى وكارناب . ونظروا الى الخبرة باعتبارها ذرية كما عند كارناب الذى اتبع كل من رسل وفيتجشتين ، وتبدى الوجود لديهم باعتباره غير قابل للتعبير عنه كما عند شليك وآير . وفى ضوء نظرتهم المحدودة للمنطق الصورى انكروا مبدأ التناقض والصراع فى تطور الأشياء . هذه هى بعض الأخطاء التى لاحظها نارسكيج نتيجة لموقف الوضعية المنطقية من الفلسفة ، أما بقية الأخطاء فهى تتعلق بعجزها عن تفسير العلية أو انكارها لها عند فرائك ، والافتقار الى تفسير الوحدة الواقعية للعالم ، وباعتباره مفكرا ماركسيا متبنيا للمادية الجدلية ، لم يستطع نارسكيج تقبل النزعة البعدية التاريخية الفلسفية من أمثال ريشنباخ وكارل بوير ، كما لم يستطع تقبل موقف الوضعية المنطقية من رفض الطابع العلمى للأخلاق النظرية وتفسيرها الوجدانى العاطفى لها عند ريشنباخ وآير ونويراث (١٠) .

ويمضى نارسكيج فى انتقاداته فيشير الى ما تتضمنه الوضعية المنطقية من اتجاه ناحية تأكيد اللاعقلانية وكافة الرؤى والنظرات

اللاعلمية ، ففي ضوء موقفها من الفلسفة تبدو المشكلات الواقعية للفلسفة واتسحت من مجال التناول العقلى ، والقى بها الى مجال الشعور والاسطورة والادب ، ومن هذا المنطلق كان وصف كارناب للفلسفة التقليدية كنمط من انماط الاساطير ، أو كبديل للفن وخاصة الموسيقى . ويتحدث شليك عن الحدس الشعري . ويلاحظ نارسكيچ اتجاهها الى تقسيم العمل بين الوضعيين المناطق وبين الفلاسفة اصحاب الاتجاهات اللاعقلانية وهم فى رأيه فلاسفة البرجماتية والوجودية والتوماوية . ففي رأى نارسكيچ ان هذه الاتجاهات الفلسفية تمثل ثلاث نوعيات من الفلسفات المثالية وهى جميعها تشترك مع الوضعية المنطقية فى اعتبار التساؤلات ماهية للوعى والوجود من التساؤلات التى ينبغى احوالها الى مجال اللاعقل وتدعيما لرأية هذا نجده يستشهد بتصريح عدد من الوضعيين المناطق امثال آي. فيجنشتين ورسل وفراى فى قولهم أن مذهبهم لا يتعارض مع الدين . وعطريق كشف الارتباط بين الوضعية المنطقية وبين النزعة اللاعقلية تمكن نارسكيچ من أن يدعم موقفه من مبدأ التحقق . ذلك أن استبعاد القضايا الفلسفية من مجال المعرفة النظرية اذا كان من الممكن الاعتراف به من قبل النزعة المثالية فانه مرفوض كلية فى ضوء النزعة المادية . والحق أن أهم فرضية تطرحها النزعة المادية هى تأكيدها امكانية معرفة العالم الموضوعى معرفة عقلية علمية ، باعتبار أن هذه النوعية من المعرفة هى بمثابة الطريق الوحيد لتأكيد موضوعية العالم واستقلاله بعيدا عن أوامام أصحاب المثالية وعجزهم عن تقديم معرفة عقلية علمية ، للعالم الموضوعى الذى ينحل لديهم الى مجرد فكرة ذاتية خالصة كما هو الحال عند أصحاب المثالية الذاتية أو فكرة مطلقة كما هو الحال عند أنصار المثاليات المطلقة أو الموضوعية (١١) .

وفى ضوء ذلك التعارض الواضح والمباشر بين نظريات الوضعية المنطقية والمادية الجدلية يبرهن نارسكيچ على زيف وبطلان وتردى الأسس المثالية المقنعة للوضعية المنطقية . وهو يستشهد بكل من بوبر وفراك وآير والماركسيين المنشقين ودعاة الاتجاهات الاصلاحية البولندية ممن استغلوا الرفض الوضعى للميتافيزيقا كأيديولوجية لمعارضة الفلسفة الماركسية اللينينية ووجهة نظرها . كما يميز بين ثلاث اتجاهات تمثل فيها تأثر علماء الإجتماع الانجلو ساكسون بموقف الوضعية المنطقية وهى على النحو التالى :

١- إتجاههم الى الفصل القاطع بين علم الإجتماع والفلسفة وهو ما يميز موقف كل علماء الإجتماع فى الولايات المتحدة الامريكية .

٢- إتجاههم الى تأكيد الطابع التجريبي لعلم الاجتماع أو بعبارة اخرى اتجاههم الى علم الاجتماع التجريبي كما يتضح عند كل من لوندبرك **Lundberg** لارازفيلد **Lazarsfeld** دود **Dodd**

٣- إتجاههم الى اعتبار اللغة بمثابة العامل الحاسم فى علم الاجتماع من خلال التحليل اللغوى والنظرية العامة فى الاشارات عند كل من ويزدوم **Wisdom** وشاس **Chase** . ومن جهة اخرى ، نرى نارسكيچ يضيف نقد لينين لوجوداتوف **Bogdanov** وموقف اصحاب الاتجاهات الآلية فى عام ١٩٢٠ كأمثلة اخرى لما يمكن أن يؤدى اليه رفض الفلسفة أو تحديد نطاقها من نتائج سلبية . ومن هنا فإن كافة محاولات ربط النظريات الوضعية بالنظريات المادية أو تأكيد مادية بعض الأشكال الخاصة من الوضعية كموقف النزعة الفيزيائية هى فى رأى نارسكيچ تستهدف بالدرجة الأولى تغطية ذلك التعارض بينهما وحجب الطبيعة المثالية للنظريات الوضعية بقناع زائف .

وباختصار ، يمكن القول ان المفهوم الوضعى عن الفلسفة يتعارض كلية مع الوقائع ، كما انه ليس منطقيا ، وينطوى على نزعة مثالية ذاتية ويتضمن اتجاها لا عقلانيا ، وعلى هذا النحو يتعارض تعارضا مطلقا مع موقف الفلسفة الماركسية اللينينية التى يتبناها نارسكيچ (١٢).

ولا شك ان نارسكيچ كان صادقا الى حد كبير عندما اشار الى اهمية نظرية المعرفة عند الوضعيين للمناطقة الى الدرجة التى دفعت بالبعض الى التوحيد بينها وبين موقفهم ، ويرى نارسكيچ أن أهم ما يتميز به أصحاب الاتجاهات الوضعية الجديدة لا يتمثل فى كونهم يميلون الى موقف الشك بقدر ما يتمثل فى نزعتهم التفاؤلية المعرفية التى لا تستهدف تحديد المعرفة بل تستهدف فى الدرجة الأولى تحريرها من كل ما يعوق تقدمها . لكنهم فى محاولتهم هذه لم يحرزوا نجاحا يذكر ، بل لقد قضوا بنظريتهم فى المعرفة على كل نزعة معرفية أصيلة ، وكان مصيرهم السقوط فى عالم للأندرية واللاعقلانية .

والحق أن المعرفة عندهم قد انحلت الى مجرد نسق صورى مجرد للوقائع الذرية للتجريبية ، على الرغم من أن المعرفة تتعدى كونها مجرد تسجيل آلى للوقائع التجريبية . أما بالنسبة لهم فان النمط الوحيد من القضايا ذات المعنى هو ما يتمثل فى القضايا للصورية المنطقية وحدها ، وهذا يعنى رد كل المعرفة العقلية والعلمية الى جهاز منطقى Logical Elaboration يقارن وينسق ويبنى . مما يؤدى الى فصل نظرية المعرفة عن المعرفة الحسية الموضوعية والقضاء على استقلال الأشياء الواقعية عن طريق الابنية المنطقية . ومثل هذه المعرفة لا يمكن ان تكون انعكاسا صادقا عن الواقع أو ماهية الأشياء . ويعتقد نارسكيچ أن من الخطأ أن نتحدث هنا عن المعرفة ، ومن هنا فهو يرى أن نوبرات كان مصيبا بحق عندما صرح بأن احدا لم يعد فى مقدوره أن يمتلك نظرية معرفية تحت

هذه الشروط . وهكذا تنحل المعرفة الى علاقات منطقية تتسم بالمبالغة الى حد كبير ، خصوصا عندما يؤكد أصحاب الوضعية المنطقية على دور اللغة ، ويستشهد نارسكيچ هنا بقول فتنجشتين " أن حدود لغتي هي حدود العالم " . كما يستشهد بنظرية كارناب في النموذج الصوري ، وموقف أصحاب النزعة الفيزيائية ، ومحاولة تقديم اساس صوري للمنطق ، ففي كل هذه المحاولات تتبدى نزعة مثالية ذاتية خالصة تعتنى بالدرجة الأولى بالامكانية المنطقية للتحويلات المنطقية على حساب المعرفة المنطقية . وهنا ترد اللغة الى نسق أو نظام من الاشارات والرموز ، ومجموعة من التحويلات بينها ، والوضعية المنطقية بموقفها هذا ، اذا كانت قد اعلنت تمردها ورفضها لكل الفلسفات التقليدية ، الا انها من ناحية اخرى عملت على فرض أفكارها ومواقفها ، ونتيجة لذلك فقد تناقضت مع رفضها ابداء أى رأى أو تأكيد أى مبدأ أو تقديم فلسفة تتطوى على آراء ونظريات ويتضح ذلك فى رأيها فى قضايا البروتوكول ، واختيار معيار الصدق . وافترض مبدأ التحقق ، وتحديد مصادر وقواعد المنطق ، وموقفها من التصورات النظرية والأبنية المنطقية للعلم والسببية ومبدأ الإشتراك بين الذات Intersubjectivity ، وليس هذا فحسب ، بل فى اختيار وجهة نظرها الى العالم (١٣) .

وكما لاحظ نارسكيچ ، فان فلاسفة الوضعية المنطقية ، ليس لديهم أدنى فكرة صحيحة عن الحقيقة أو الصدق ، بينما أتجهت دائرة فيينا الى تأكيد صدام بين النزعة الحسية والنزعة العقلية ، والفصل الحاد بين الصدق المنطقى والصدق التجريبي ، كما أدت مبالغتهم فى النزعة الصورية الى تعميم متزايد لنظرية الاتساق . واتحل بذلك الصدق الواقعى فى الصدق المنطقى والصدق النسقى . وهكذا أصبح الصدق مجرد صدق صوري للقضايا . ومن ثم بدت الحقيقة عند كارناب مجرد اتفاق اتساق القضايا بعضها مع بعض . والحق ان تطابق

الصدق مع مبدأ التحقق أو امكانية التحقق من صدق القضايا أدى بهم الى وجهة نظر محددة عن الاتساق ، طالما أن مبدأ التحقق ذاته يفهم صوريا فحسب ، باعتباره مجرد مقارنة بين القضايا . والحق ان نظرية المعرفة عند الوضعية المنطقية تعنى ان الارتباط بين الوقائع أو بين قضايا البروتوكول يمكن أن يكون منطقيا فحسب ، وهنا تبرز مشكلات ضخمة مثل افكار السببية والقانون . ويشير نارسكيج الى المحاولات المبكرة لكل من شليك وكارناب وفرايك نحو تفسير قوانين الطبيعة كقوانين فى اللغة او نظرتهم لها باعتبارها أبنية منطقية ومن ثم إقتناعهم بعدم امكانية تقديم اساس موضوعى لها . وهذا يعنى عجزهم عن تفسير القضايا المتعلقة بالأحداث المستقبلية او حتى بالنسبة للتنبؤات العلمية . وعلى هذا النحو فإن كافة محاولات تطبيق مبدأ التحقق على المستقبل تصبح عرضة للفشل . وإذا كانت الوضعية المنطقية عند كل من كارناب ورنيشباخ ونويرات ترى ان موضوع الأبنية المنطقية للعلم إنما يتمثل فى التنبؤ بالادراكات الحسية المتعلقة بالمستقبل ، فإن نارسكيج يرى انهم لم يتمكنوا من تقدير أى مبرر لذلك ، اذ كيف يمكن ان تتوافق التنبؤات المشقة نظريا من اتساق مع انطباعات الانسان الواقعية عن المستقبل . ومثل هذه الصعوبات توضح الى أى حد تتعارض الوضعية المنطقية مع العلم على الرغم مما تدعيه من ارتباط حيوى به <sup>(١٤)</sup> .

ويواصل نارسكيج نقدم للوضعية المنطقية فيبين لنا تجاهل أصحابها لعملية المعرفة وطابعها التاريخى فى ضوء أهتمامهم المكثف بالارتباطات الداخلية المجردة للمعرفة المتحققة بالفعل ، وهم بذلك لا يرون الارتباط الجدلى بين النتائج وعملية المعرفة . وهذا يعنى بالنسبة لنارسكيج أن الارتباط بين الذات والموضوع لا يعتبر من المبادئ المعترف بها لديهم ، ونارسكيج هنا يفترض بوضوح أن مثل هذا الارتباط إنما يتحقق فى عملية المعرفة ذاتها وليس فى نتيجهتها . ويخلص نارسكيج

من هذا الى ان محاولة ذاتها وليس فى نتیجتها . ويخلص نارسكيچ من هذا الى أن محاولة الوضعية المنطقية رد المعرفة العقلية الى علاقات صورية هى فى اساسها محاولة زائفة لا جدوى منها ، وهى فى نهاية الأمر ليست الا صورة من صور النزعة اللاعقلانية .

ولم يكتف نارسكيچ بنقده للوضعية المنطقية بشأن رأيها فى نظرية المعرفة باعتبارها مجرد نسق من الوقائع التجريبية ، بل أنه اتجه الى مناقشة رأيها فى الوقائع التجريبية ذاتها . وهنا أنصب هجومه الأساسى على النزعة الحسية المثالية " Idealist Sensualism " التى أتخذتها الوضعية المنطقية فى مراحلها المبكرة . وكما هو معروف فإن النزعة الحسية تعنى شأنها فى ذلك شأن الماركسية اللينينية ، الاعتقاد بأن الإدراكات الحسية تشكل المصدر الوحيد للمعرفة . وعلى الرغم من أن التساؤل حول وجود عالم موضوعى مستقل عن الذات هو من التساؤلات الزائفة عند أصحاب الوضعية المنطقية ، الا أن نارسكيچ يقدم أجابة مفترضة على السنتهم . ففى ضوء تحديدهم للتجربة الحسية للذات والمعطيات الحسية البسيطة باعتبارها الحد النهائى للتحليل ، فانهم بذلك قد اختلفوا أختلافا شاكليا فحسب عن اصحاب النزعات الذاتية أمثال باركلى وماخ . ويدعم نارسكيچ نظريته هذه ببعض العبارات المشتقة من شليك وآير وكارناب ورسل وفرائك . بل أنه يستشهد ايضا برأى ريشنباخ القائل بأن وجود العالم المادى هو فى الدرجة الأولى وجود محتمل . وعلى الرغم من أن الوضعية المنطقية لم تصرح بذلك ، وما كان باستطاعتها التصريح ، الا أن أساسهم التجريبي هو أساس ذاتى وظاهراتى . والحق ان نارسكيچ لا يرى اى اختلاف بين النزعة الظاهراتية Phenomenistic والنزعة المثالية الذاتية ، فهما معا من الاتجاهات اللاواقعية . فالمعطيات الذاتية تبطل العلاقة المعرفية بين الذات والموضوع ، ويرفض نارسكيچ تقسيم

الأساس التجريبي للمعرفة الى عناصر ذرية ، وهو التقسيم الذى يعود الى النزعة الذرية The Logical a tomistic عند رسل وفنجشتين والذى يرى كل القضايا المركبة باعتبارها دالات صدق **Truth Function** لعبارات تجريبية مستقلة على التبادل وبسيطة منطقيا . ومثل هذه العناصر الذرية تتبدى فى نظرية المعرفة عند شليك ، والبناء المنطقى للعالم عند كارناب ، وقضايا البروتوكول . وهى جميعا نظريات باطلة كما يزعم نارسكيج . فلا توجد وقائع ذرية أو عمليات ادراكية ذرية او معلومات حسية ذرية ، فليس ثمة ما هو بسيط بساطة مطلقة أو مستقل عن الآخر كل الاستقلال بقدر ما هناك حقيقة واحدة مؤداها أن الواقع والمعرفة يشكلان معا كليات عضوية ذات علاقة جدلية بينهما . ويبين نارسكيج صعوبة التعبير اللغوى عما يسمى بالوقائع الذرية . واذا كان اعضاء دائرة فيينا قد اتفقوا على ضرورة التحقق من أى قضية لا صورية Non-Formal Proposition حتى يصبح لها معنى ، فان الصعوبات تبدأ بمجرد التساؤل عن الاجراءات الخاصة بتحقيق القضايا العلمية . كما ان هناك صعوبات بالفعل فى تكوين عبارات جمل البروتوكول الاساسية عن الملاحظات العلمية المعقدة . ومع ذلك ، فان المشكلة المحيرة حقا هى كيف يمكن لملاحظة شخص أو بضعة أشخاص فى لحظة معينة وفى مكان محدد أن تزعم أنها صادقة صدقا عاما يمكنها من التحقق من قضايا أناس آخرين فى أزمنة مختلفة وفى أماكن مختلفة ؟ ومثل هذه المشكلة لا تجد أجابة مرضية عند نارسكيج .

ومن ثم يؤدى مبدأ التحقق الى ضياع النظريات العلمية . واذا كانت الوضعية المنطقية حاولت أن تؤسس مبدأ الاشتراك بين الذوات على الادراكات الحسية ، فان هذه المحاولة مصيرها الفشل أيضا حيث انها لا تستطيع أن تتجاوز الطبيعة الذاتية الخالصة للادراكات الحسية . فعندما يتحدث أشخاص مختلفين عن



خبراتهم الحسية فانهم فى واقع الأمر يتحدثون عن أشياء مختلفة . فالوضعية المنطقية لا يمكنها ان تكتشف مبدأ الاشتراك بين الذوات فى مضمون القضايا او مبناها المنطقى او صورتها البيانية . باعتبار انه لا يوجد ما يربط بين الذوات العارفة .

وفى ضوء هذه المشكلات ، كان من الطبيعى عند نارسكيچ ان ينتهى كارناب الى تفسيره لمبدأ التحقق باعتباره عملية لغوية تتكرر مبدأ التحقق الحسى كلية <sup>(١٥)</sup> . موقف آخر من مواقف الوضعية المنطقية نجد نارسكيچ يوجه نقده له ، وهو يتمثل فى موقفها من المنطق الصورى ، على الرغم من اعترافه بقيمة المنطق الصورى ذاته . فقد اعتقد اصحاب الوضعية المنطقية بإمكانية عزل المنطق الصورى عن أية فلسفة أو أية نظرية معرفية . كما اعتقدوا بأنه ليس الا تحليلا منطقيا للعلوم . وعلى الرغم من اهمية التحليل المنطقى عند نارسكيچ ودفاعه عن المنطق الرمزى الحديث والمنطق الصورى ضد العديد من الهجمات التى وجهت اليهما ، الا أنه ينتقد التحليل المنطقى فى أغفاله البحث فى نظرية المعرفة والتفكير ، والحق أن الوضعية المنطقية كما لاحظ نارسكيچ قد اتجهت بالدرجة الاولى الى فحص نتائج المعرفة الجاهزة بالفعل وليس المعرفة ذاتها ، ولا العملية الجدلية لتطورها . فقد تركت كل ذلك الى مجال علم النفس .

ولأن الوضعية المنطقية لم تتجه الى تناول المنطق الصورى فى ضوء علاقته بنظرية المعرفة ، فقد اضطرت الى وضعه محل نظرية المعرفة ذاتها . ومن ثم انتهت الى تعميم نتائج القيمة بصورة باطلة . ويبرهن نارسكيچ على ذلك بحجتين : نظرية الذرية المنطقية عند رسل وتعريف تارسكى Tarski للصدق . كما يشير من ناحية اخرى الى تحليل فكرة الوجود عند الوضعية المنطقية . ويادىء ذى بدء يسلم نارسكيچ بأن الوجـود بصفة عامة

Existence in General كبناء منطقي لا يشير الى صفة محددة بل هو في المقام الأول وجود فارغ أو خال . وهذا على وجه التحديد هو ما أنتهت اليه الوضعية المنطقية كما انه نتيجة منطقية لنظرية رسل في الاوصاف Theory of Descriptions وغيرها من البحوث المنطقية الصورية . ومن ثم فقد انتهت الوضعية المنطقية الى نتائج فلسفية زائفة مؤداها ان الوجود لا يمكن التعبير عنه او حتى اعتباره فكرة معرفية عن الواقع الموضوعي ، وهو ما أدى الى نزعة مثالية ذاتية املت الوجود الى مجرد واقعة من وقائع الشعور . ومن هنا قال رسل أن في استطاعة المرء أن يشير الى وجود أى شيء وهو الوجود الذى يمكنه ان يفكر فيه ويحدث عنه . كما يزعم كارناب " أن يكون الشيء واقعيًا معناه أن يصبح عنصرًا في بناء . وبدلاً من النظر الى الوجود الموضوعي ، يؤكد شليك أن وحدة العالم تكمن في قابليته للمعرفة كما يؤكد كارناب أنها تكمن في اللغة (١٦) .

ويخلص نارسكيج من تحليلاته هذه الى القول بان محاولة طرح الفلسفة جانباً من منطلق عدم امكانية التحقق من قضاياها وبالتالي خلوها من المعنى ، مثل هذه المحاولة تتجاهل التساؤل الأساسي للفلسفة عن الواقع باعتباره مستقلاً عن الذات ، كما أنها تتجاهل كلية نظرية المعرفة . ومثل هذا الموقف اللاعقلي واللامعرفي يكتفى بعملية الرد الزائفة والباطلة للمعرفة الى نسق منطقي من الانطباعات الحسية . وهكذا تتجه نظرية المعرفة الزائفة التي تبناها أصحاب الوضعية المنطقية الى القضاء على الفلسفة كلية . فبدلاً من نقد النزعة المثالية نجدها تعمل على القضاء على أسس النزعة الواقعية والمعرفة العقلية ، وبطريقة مماثلة تستبدل التحليل المنطقي بالفلسفة التقليدية . وبذلك تثبت عجزها عن حل المشكلات الفلسفية الأصلية ، أو تعمل على حلها بصورة مثالية ذاتية .

والحق أن موقف نارسكيچ من الوضعية المنطقية يمكن أن يتحدد بصورة أوضح متى أتجهنا الى التعرف على وجهة النظر الفلسفية التى انطلق منها ، فهو على العكس من المذاهب الوضعية يرى الفلسفة باعتبارها من المجالات المعرفية التى تتميز عن بقية العلوم وان شاركتها فى طابعها العقلى والعلمى ، وهو هنا يتبنى التعريف الماركسى اللينينى الشائع للفلسفة والذى مؤداه أنها تمثل العلم باعم قوانين تطور الطبيعة والمجتمع والمعرفة ، وعلاوة على ذلك ، نجده يستتبط التساؤل الأساسى للفلسفة من هذا التعريف ، فيقول أن تناول اشكالية العلاقة بين الوجود والوعى يوضح لنا ماهية الحقّة للفلسفة ، كما يوضح اختلافها النوعى عن العلوم الاخرى . وبالإضافة الى ذلك ، فالفلسفة اذا كانت تعد أعم العلوم فإن هذا لا ينفى كونها تمثل علما خاصا . وكما يرى نارسكيچ ، لا يمكن القول بوجود موضوعات خاصة او نماذج معرفية خاصة يمكن اعتبارها من اختصاص الفلسفة وحدها ، أو بعبارة أخرى ، ليس فى استطاعة العلوم المتخصصة ان تتناولها كما هو الحال بالنسبة للنزعة المثالية ، بل أن الفلسفة والعلوم تتعاملان مع نفس الأشياء والموضوعات الواقعية المادية ، وان كانت الفلسفة تتناول أكثر مظاهرها عمومية . وليس هذا فحسب ، بل أن تكوين الفرضيات الفلسفية والتحقق منها يتم على نحو مماثل لما هو شائع فى أى علم . والحق أن الفلسفة ، كما يذهب نارسكيچ تعمل على اساس من تعميمات العلوم كما انها تتعاون معها كل التعاون . وان كان هذا لا يعنى موافقته على موقف النزعة الوضعية فى النظر الى الفلسفة باعتبارها مجرد تعميم وتنسيق بين العلوم ، أو النظر اليها باعتبارها نظرية عن العلوم لا عن العالم . وإذا كان نارسكيچ قد حدد الفلسفة باعتبارها دراسة العلاقة بين الوعى والوجود ، فانه لم يكن واضحا فى تفسيره كيفية تناول الفلسفة لموضوعات متفرقة كالجدل والمادية

التاريخية وعلم الاخلاق وفلسفة الجمال ، واذا كانت نظرية المعرفة تمثل عنده مركز الاهتمام الفلسفي ، فإنه لم يوضح كيف يمكن للفلسفة ان تتميز عن بقية العلوم في اهتمامها بالعلاقة بين الوعي والوجود على الرغم من ان ثمة مجالات علمية اخرى تهتم بنفس هذه العلاقة كعلم النفس على سبيل المثال ، وعلى اى حال ، فمن الواضح ان الفلسفة على الرغم من ارتباطها بالعلوم الا انها تختلف عنها الى حد كبير . ولعل هذا ما يفسر لنا شيوع الفلسفة بالمقارنة بالعلوم بما تتضمنه من المنطق الصوري .

وفي نقده لموقف الوضعية المنطقية من المنطق الصوري والفلسفة ، نجده يتجه الى تحديد أوجه الاختلاف ونوعية العلاقة القائمة بينهما على النحو التالي :

أولا : ان المنطق الصوري والفلسفة لا يمتزجان ببعضهما البعض ولو بصورة جزئية .

ثانيا : على الرغم من ذلك فامنطق الصوري والفلسفة ليسا مستقلين بعضهما عن بعض ، فالاول يقدم الأساس للثاني .

ثالثا : أن الأساس الفلسفي للمنطق الصوري يكمن في بحث مبادئه وشرعيته وأسس نظريته المعرفية . وحيث أن المنطق الجدلي عند نارسكيچ مماثل لنظرية المعرفة ، فان المنطق الصوري يعتمد في الدرجة الأولى على المنطق الجدلي . وليس هذا فحسب ، بل أن قوانين المنطق الصوري ، كما يرى نارسكيچ ، هي بمثابة نوع من الاستدلال على قوانين الجدل .

ولذا كان دعاة الوضعية المنطقية قد ذهبوا الى القول باستحالة التحقق من القضايا الفلسفية التقليدية ، فان نارسكيچ على العكس من

ذلك يرى امكانية التحقق منها ، وذلك عن طريق البراكسيس أو النشاط العملى وحده (١٧) .

والحق أن آراء نارسكيچ عن نظرية المعرفة تبدو بمثابة الأساس الذى اعتمد عليه فى نقده لموقف الوضعية المنطقية ونظريتها المعرفية ، وهو ما دفعه الى طرح مجموعة من التساؤلات النقدية المعرفية ناقش من خلالها الأسس العامة للوضعية المنطقية ، وحتى يمكن التعرف على اهمية نظرية المعرفة عند نارسكيچ ، يمكن تحديد موقفها من سياق الفكر الماركسى بصفة عامة . فعند ماركس لا نجد اهتمامات معرفية واضحة وان كان من الممكن التعرف على نظريته المعرفية من خلال سياق فلسفته ككل . واذا كان اتجلز قد مال الى الموقف التجريبي تجاه نظرية المعرفة الا انه من ناحية اخرى رفض جملة نتائجه .

أما بالنسبة لموقف لينين ، فقد اتخذ نزعة واقعية فلسفية تجاه نظرية المعرفة بمعاونة بعض التصورات الهجيلية ، واذا اتجهنا الى نارسكيچ لوجدناه يزعم ان المعرفة العقلية لا يمكن ردها الى الإدراكات الحسية ، كما لا يمكن اعتبارها صورية مجردة ، وعلى هذا النحو فهي تتجاوز ما هو حسى وما هو صورى فى آن واحد . وهى تتمثل فى معرفة العلاقات والقوانين الكلية للعالم الموضوعى . واذا كان نارسكيچ قد تبنى نظرة حسية مادية تختلف عن المثالية فى تأكيدها وجود عالم موضوعى ، الا أنه رفض الأحكام التأليفية التى لا يمكن ردها الى اساس تجريبي ، حيث يعنى ما هو تجريبي عنده جملة الادراكات الحسية المرتبطة بعضها ببعض فى كيان موضوعى موحد ، وليس الادراكات الحسية المنفصلة بعضها عن بعض ، فليس ثمة نزعة ذرية حسية أو نزعة ذرية منطقية تتطوى عليها نظرية المعرفة عند نارسكيچ . وعلى هذا النحو كان رفضه لكافة النتائج المثالية والشكية والذاتية والتقليدية

التي تتطوى عليها النزعة التجريبية التقليدية باعتبارها تتجاهل الأساس الموضوعي للمعرفة ، وتستبعد معرفة الماهية وتغلق الأساس الواقعي للمنطق ونظرية الصدق كما تتجاهل التصورات الهامة كالعلية والقانون وتجعل التنبؤ العلمي غير قابل للتفسير . ومن ثم ، فإن النزعة الحسية التجريبية ، كما يرى نارسكيج ، تقضى على كل نظرة واقعية: موضوعية الى العالم . ومن ناحية اخرى نراه يؤكد تتضمن ادراك الموضوع لعنصر عقلى ، وهو ما يعنى تأكيده لدور النشاط العقلى فى المعرفة ، كما أنه يميز بين الخصائص المدركة للأشياء وبين خصائصها المدركة عقليا . وإذا كانت هذه التحليلات يمكن أن تقضى الى العقول بملكة معرفية تشبه الحدس أو البصيرة Insight ، فإن نارسكيج لا يمضى فى توضيح نزعته واستخلاص النتائج التي يمكن تترتب على موافقه التي افترقت الى للوضوح فى بعض الأحيان ، بل سرعان ما يقفز الى تناول موضوع آخر يجعل منه بمثابة اساس وهدف ومعيار المعرفة وهو يتمثل فى ابراكسيس ، وهنا نجده ينطلق من أساس ماركسى اصيل يرد به على دعاوى الوضعية المنطقية فى استحالة التحقق من القضايا الفلسفية . فالبراكسيس عند نارسكيج يبرهن على عدم كفاية تأمل الواقع عن طريق الوعي ، كما يبرهن أيضا على وجود العالم الموضوعي كموضوع سابق على التأمل .

وفى تحديد نارسكيج للبراكسيس نجده يتفق الى حد كبير مع المفهوم الماركسى الذى ينظر اليه باعتباره نشاطا انسانيا واعيا يعمل على تغيير العالم المادى . وفى ضوء هذا التحديد يستخلص ستة خصائص اساسية له على النحو التالى : الطابع المادى ، الفعالية ، الوعي ، الطبيعة الاجتماعية ، الوحدة الكاملة ، الشمول .

١- فالبراكسيس مادي ، بمعنى أنه ليس روحيا فحسب ، بل هو قبل كل ذلك يتسم بالطابع الواقعي ، فالموضوعات المباشرة للبراكسيس بمقارنتها بموضوعات الوعي هي موضوعات واقعية مادية في المحل الأول . ومن ثم يمكن التمييز بين البراكسيس وأنشطة الوعي ، فالبراكسيس ليس معرفة ذاتية ، والمعرفة ليست الا جانبا من جوانب البراكسيس فهو يتعدى المعرفة بمعناها الشائع المحدود . كما أنه واقعي ، يتجاوز ما هو نظري ، وهو موضوعي ، ومن هنا فهو مادي ، ولأنه كذلك أمكن اتخاذه برهانا مطلقا على الحقيقة ، ومتى اعتبرناه معيارا للحقيقة كان علينا ان نخرجه من نطاق نظرية المعرفة ، على الرغم من نظرية لينين له باعتباره مرحلة ثالثة في المعرفة تأتي بعد المعرفة الحسية والعقلية .

٢- وتتمثل الخاصية الثانية في فعاليته ، فالبراكسيس باعتباره نشاطا أو عملا ينصب على الموضوع بهدف تغييره ، الا ان هذا النشاط يتسم بتفاعله مع الموضوع ، طالما أنه يتحدد به ، وهنا يمكن التمييز بينه وبين النزعتين المثالية والوضعية في نظرتهما الى الذات العارفة باعتبارها منفصلة ومعزولة عن العالم الموضوعي ، اي باعتبارها سلبية بعيدة عن التفاعل مع الموضوع .

٣- ونأتى الى الخاصية الثالثة ، وهنا نلاحظ اننا طالما اعتبرنا البراكسيس معيارا للحقيقة كنا بذلك قد افترضناه باعتباره نشاطا واعيا يرتبط بالمعرفة . فالنشاط الذي يتم عن هدف وقصد يتضمن وعي في صورة معرفة بالنتيجة وتصميم على تحقيقها .

٤- أما السمة الرابعة فتتمثل في الطابع الاجتماعي للبراكسيس ، وهنا علينا أن نتبين أن البراكسيس بمعناه الاجتماعي لا يعنى افتراض وجود روح موضوعية هيكلية ، بل انه يعنى تحققه من خلال علاقات وطيدة بين الذات الفاعلة .

٥- وعندما نتكلم عن البراكسيس باعتباره وحدة متكاملة ، فهذا يعنى عدم قابليته للفصل بين محتوياته ، فهو يتضمن أنشطة متعددة فى وحدة عضوية واحدة ، كما أنه يربط بين الذات والموضوع ، كما يربط بين البشر بعضهم الى بعض . وبالإضافة الى ذلك ، فهو يوحد بين الانطباعات الحسية المنفصلة فى خبرة شمولية واحدة . وهكذا يدمج عناصر المعرفة المتفرقة على هيئة قضايا ، فى منظومة واحدة فى شكل نظريات . كما يربط الماضى بالحاضر بالمستقبل .

٦- ونأتى الى الخاصية الأخيرة ، وهى الطابع الشمولى للبراكسيس ، وهنا لا نتجه الى الوحدة الاجتماعية والتاريخية التى ينطوى عليها كل تنوع واختلاف ، بل نتجه أيضا الى البراكسيس باعتباره يضمن لنا معرفة القوانين العامة وعمومية الاجراءات الموضوعية ، وهكذا يمكن اعتباره اساس ومبدأ التحقق بالنسبة لكل التعميمات العلمية بل والقضايا الفلسفية ايضا . ومن هذا المنطلق يمكن لنا ان نحكم ببطلان نظريات فلسفية معينة كالنظريات المثالية وصحة نظريات اخرى كالنظريات المادية (١٨) .

وهكذا يمكن ان نخلص من عرضنا لبعض اوجه النقد الماركسى للوضعية المنطقية الى تماثل هذه الأوجه مع أوجه النقد التى يمكن ان توجه الى ليفى شتراوس من منظور ايدىولوجى ، واذا كانت الوضعية المنطقية قد بدت عند الكثيرين ومنهم هربرت ماركيوز تعبيرا عن ايدىولوجية محافظة تتقبل الواقع على ما هو عليه ولا تتخذ منه موقفا ثوريا نقديا رافضا ، وبذلك تبدو فى موقف المدافع الأول عن مصالحه وقيمه (١٩) ، فان ايدىولوجية ليفى شتراوس التى اتبنت من نظريته البنيوية بما انتهت اليه من رفض وانكار لقيمة العامل التاريخى فى التطور



بدأت بالمثل سلاحا محافظا على بقاء الأوضاع الفعلية على ما هي عليه ، فالمواقف الايديولوجية بينهما تبدو واحدة .

. ومن هنا يبدو ليفي شتراوس اذا كان قد تناول عن طريق منهجه البنيوي العديد من الأساطير ، فكشف عن بنيتها ، فانه عن طريق دراساته هذه تمكن من خلق وإيجاد اسطورة جديدة جديرة بالدراسة والتناول ، ونعني بها ايديولوجيته - متى نظرنا الى الايديولوجيا بوصفها اسطورة ، تملك كل مقومات وخصائص الأسطورة .



## الفصل السادس

# البنوية والعولمة

في فكر ليفي شتراوس

فى الأسبوع الممتد بين الثامن والعشرين من مارس ١٩٩٨ وحتى الثالث من أبريل من نفس العام انعقد مؤتمر اليونسكو للسياسات الثقافية من أجل التنمية فى العاصمة السويدية استوكهولم لبحث تأثير التشابك المتزايد على مستوى العالم بين منظومتى الاقتصاد والاعلام على ظاهرة التتميط أو التوحيد الثقافى ، أو بعبارة أخرى بحث اشكالية البعد الثقافى لقضية العولمة . ولا شك فى أن مشاركة كلود ليفى شتراوس الفعالة فى هذا المؤتمر من خلال اختياره ضمن اللجنة التى شكلها اليونسكو للإعداد للمؤتمر ، وهى اللجنة التى رأسها خافيير دى كويار الأمين العام السابق للأمم المتحدة ليعكس لنا - على نحو ما - التقدير العالمى لكلود ليفى شتراوس ، خصوصا إذا وضعنا فى اعتبارنا أن عنوان التقرير الذى أعدته اللجنة هو ( تنوعنا الخلاق والحق أنه كان هناك ما يشبه الإجماع العام بين أعضاء اللجنة على أن التتميط الثقافى للعالم يتم باستغلال ثورة الاتصالات العالمية الجبارة وهيكلها الاقتصادى الانتاجى ، كما أتفقوا على أن ذلك التتميط الثقافى ، رغم أنه يعكس تصور صناع العولمة الاقتصادية . والمستفيدين الأكبر منها عن ضرورة وبديهية أن يتمثل البناء الثقافى للإنسانية مع البناء الاقتصادى / المعلوماتى للعالم ، فإنه يجب التنبيه الى أن العولمة الاقتصادية ، شأنها شأن النظام العالمى / السياسى / الاستراتيجى ، لم تكتمل بعدد ولم تستقر على شكل نهائى ، هذا بالإضافة الى انه كما تتفاعل الثقافات الراسخة لحضارات العالم الكبرى وللأمم أو الثقافات القومية فى إطار كل من حضاراتها المتميزة والحضارة التكنولوجية العالمية فى آن واحد فإن تلك الثقافات تتميز أيضا وهى تتفاعل وتواصل تمايزها ، واحتفاظ كل منها بخصائصها الجوهرية ، وإن عملية العولمة التى لم تكتمل ولم تستقر تؤدى إمكانياتها ، فى الإتصال وتوسيع تفاعل الثقافات ، الى ترسيخ ونشر مجموعة من القيم الرئيسية الكبرى المشتركة بين كل الثقافات دون استثناء ( قيم

خلاقية وسلوكية وجمالية وعقلية أو ذهنية منهجية ومعرفية ( الأمر الذى يدفع التطور التلقائى التاريخى نحو توحيد ثقافى ايجابى للبشرية كلها ، وذلك فى إطار من المحافظة على ' التمايز ' بين الثقافات ، وابقاء ' خصوصية ' ، كل ثقافة من التفاعل الايجابى يتخلص تدريجيا من آثار التاريخ " السيئة المتمثلة فى التعصب والاستعلاء وازدراء الثقافات الاخرى وأصحابها والعداء لكل ما هو ' آخر ' أو ' مختلف (١)

ولا شك أن مؤتمر اليونسكو على هذا النحو يبدو وكأنه ترجمة صادقة لفكر كلود ليفى شتراوس من ناحية احتارمه لمبدأ التعددية والنسبية الثقافية ، ورفضه القاطع لمقولة الحضارة العالمية ، ودعوته الى أهمية قيام الحوار بين الحضارات ومع تقديرنا العميق للنوايا المخلصة النبيلة التى تبلورت فى عقد مؤتمر استوكهولم ، ولكننا من ناحية أخرى نعتقد أن مشكلة التعميط أو التوحيد الثقافى ليست المشكلة التى نكتفى فى حلها بمؤتمر أو عدة مؤتمرات ومننديات ثقافية . وبإدء ذى بدء من حقنا ان نتساء هل يمكن قيام حوار حقيقى بين الثقافات والحضارات ، ليس على مستوى الفكر والنظر والشعارات فحسب ، بل على مستوى الواقع والتطبيق والممارسة أيضا ، لا شك أن الواقع الفعلى لا يتطابق دائما مع الواقع النظرى المجرد ، واقع الفلاسفة والتأملات العقلية ، اللهم إلا إذا اعتبرنا أنفسنا من دعاة النظرة الهيجلية القائلة بوحدة العقل والواقع معا . فإذا كان الواقع يتأثر بالعقل وحركة العقل ، لكنه ليس من الضرورى أن يتطابق مع العقل ، ومن ثم فالقطيعة والشقاق بينهما من أكثر الامور التى تتحدثنا وتواجهنا ، ومتى تمنينا أن يتغير الواقع فى اتجا العقل والمنطق كنا بذلك أقرب الى الايديولوجيين فى تبريرهم وتدعيمهم وتكريسهم للواقع الفعلى : ومن ثم فإن الحلم الأفلاطونى القديم بتولى الفلاسفة حكم الواقع كان ولا يزال حلما بعيد المنال ، لم

تحققه الإنسانية على مر تاريخها الطويل ، حقا أن الفلاسفة والحكماء كانوا ومازالوا الضمائر الحية لواقعهم ، لكنهم في نهاية المطاف مجرد ضمائر ، تعبر عن الواقع وتتقدمه وتواجه تناقضاته وتتمنى تغييره ، لكنها في نهاية المطاف ، قد تقف عند حدود التمني ، وقد تخون وتهادن وتتنازل وتستسلم ، أو على أسوأ نقدي ، تتخذ موقف المتفرج السلبي والأعتراف الضمني بمنطق الواقع ، منطق السياسة وأصحاب السلطة والنفوذ . الواقع الفعلي في مجال الحوار بين الحضارات والثقافات ليس واقع المحاضرات والدراسات الأكاديمية والمؤتمرات والندوات والهموم والمساجلات الفكرية بين المثقفين والفلاسفة فحسب ، بل هو أيضا واقع الصراعات والمؤامرات والمصالح والخطط والسلطة والنفوذ وكل المحاولات الرامية الى كسب أرض جديدة أو استمرار أوضاع العالم على ما هي عليه ، وهو بالإضافة الى ذلك واقع ثورة المعلومات والاتصالات وكل الإشكالات والتناقضات المترتبة على الثورتين في مجال الحوار بين الحضارات ، ومنها ما يتصل بالكوكبة أو العولمة .

والواقع الفعلي قبل كل هذا متخم برواسب وتعقيدات ، ليست سياسية فقط لكنها أيضا إقتصادية وإجتماعية وثقافية ودينية وهكذا تبدو صعوبة دراسة إمكانات وجود حوار حقيقي بين الحضارات في مثل هذا الواقع المعقد والمتشابك ، خصوصا وأن مثل هذه التعقيدات التي تواجهنا يصعب الفصل فيها ، أو دراستها بمعزل عن الارتباطات القائمة فيها . فنحن هنا أمام مجموعة من الظواهر على درجة من التشابك والتدخل والتفاعل والتركيب قد تفوق درجة ما نصادفه في دراستنا لبقية الظواهر الإنسانية الأخرى . وتوضيحا لذلك يمكننا أن نأخذ نموذجا للحوار الحضاري لنلمس طبيعة الإشكالات التي تواجهنا متى اقدمنا على دراسته ، فما يسمى اليوم بالحوار الإسلامي للمسيحي يبدو للبعض باعتباره مجرد انعكاس عميق

للتفاعل والتداخل الحضارى والتاريخى بين الشرق والغرب ، وهو تفاعل معقد ، لا يقتصر على بعده الدينى وحده بل يمتد الى ابعاد أخرى تتداخل معه ، ابعاد سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية وحضارية . فالمسيحية فى بداياتها الأولى قدمت نفسها كديانة كونية عالمية شاملة عندما وعت الجماعات المسيحية الأولى ، التى كانت موزعة فى شتى اصقاع الامبراطورية الرومانية وخارج حدودها ضرورة ترابطها وتوحيدها الروحي ضمن الكنيسة العالمية . لكن المسيحية من ناحية أخرى كان عليها أن تتواءم فى مسيرتها التاريخية مع شعوب كثيرة ، بحيث لا تتنافر ولا تتعارض مع ثقافات وحضارات وتقاليد إجتماعية إنسانية مختلفة (٢) ، فالتراجع عن مبدأ الكنيسة العالمية غير الخلقيدونية ( التى لم تكن ضمن خط المجمع الكنسي المنعقد فى خلقيدونيا ) وظهور اتجاهين فى اطار المسيحية الارثوذكسية - الشرقى والغربى - كانت مرهونة فى معظمها بتتصير ثلاثة مجالات ثقافية - تاريخية ضخمة ، هى : الشرق الادنى ، الامبراطورية الرومانية الشرقية والامبراطورية الرومانية الغربية . والمسيحية بتصادمها مع العالم الثقافى لهذه الشعوب أو تلك ، لم تستطع أن تحل نفسها ببساطة ويسر محل ذلك العالم . بل لقد كان عليها أن تمتلك العالم الثقافى للشعوب الأخرى ، أن تتبنى ملامحه وسماته الاساسية ، بما فى ذلك أهم صفاته الاثنوغرافية التى ينظمها خيط واحد ، يتمثل فى الملاحم الشعبية ، والحكايات والاساطير التى تؤكد عموماً الشعور بالتفوق والبطولة والتمايز عن الغير فى العادات والقيم والتقاليد ، وفى نهاية العصر القديس ، وفى القرون الوسطى يمكن أن نتتبع فى المسيحية التأثير المتبادلة بين النزعات الداعية الى التنسيق مع الاديان الاخرى من ناحية ، والنزعات الشمولية الكلية التى ترى أنه يتوجب على المسيحية أن تستوعب الثقافات وحتى الديانات الاخرى وتضمها تحن جناحها وأطرها العقائدية من ناحية أخرى . ومن ثم ظهرت عند كبار

المسيحيين بدءاً من أوغسطين وانتهاءً بتوما الاكويني فكرة عامة ترى أن تطور الإنسانية يجب أن يفضي حتماً الى ملكوت المسيح وهو تطور يجب أن يستوعب في داخله العالم كله ، وفي الوقت ذاته فان ملكنا على حق أما غير المسيحيين فهم ليسوا على حق ( اغنية رولان ) . وفي القرون الوسطى طرحت في أوروبا على أرضية مسيحية - الوحدة الثقافية للشعوب الرومانية - الجرمانية ، وفي الوقت نفسه صارت المسيحية ذاتها اساساً ايديولوجياً للمركزية الغربية التي ظهرت في القرون الوسطى في هيئة مركزية مسيحية أما في العصر الحديث ، فان الفكر الفلسفي الأوربي ، الذي تطور في اغلبه كنقيض للمسيحية لم يستطع بدوره أن يتحرر من ازدواجية النظرة ، فإذا كما دعاة التنوير قد طرحوا نظرية التقدم (كوندرسية ) وفكرة وحدة العملية التاريخية في العالم ( هيردر ) والدراسات التاريخية الرومانسية قد ركزت اهتمامها على توارث العصور التاريخية وتعددية اشكال التطور التاريخي ، تنامت النزعات والتيارات المركزية الأوربية ، التي تجسدت من جهة ، في نظريات مختلفة حول التفوق الثقافي والعرقى للأوروبيين على غيرهم من الشعوب ( أرنست رنيان ، جوزيف جوبينو ) ومن جهة أخرى في نظريات دورة التاريخ وانعزال الحضارات وخضوع كل منها الى مصير مستقل ومرورها الحتمي بفترات النشوء والازدهار والارتقاء ( دانييلسكي شبنجلر ) (٤).

ومن ثم يمكن القول بأنه اذا كانت المسيحية عبر مسارها التاريخي قد تأثرت بنزعتين : أحدهما تؤكد ضرورة التوحيد والتمركز تحت لواء المسيحية ، والأخرى تؤكد حق الاختلاف والتباين والمغيرة والاعتراف بالآخر ، فإن مثل هذا التقابل بين النزعتين قد انعكس بدوره على مسيرة الفكر الفلسفي الغربي. وإن تحرر على نحو ما من اساره الديني للمسيحية . فإذا ما طرحت إشكالية الحوار



الإسلامي \_ المسيحي ، فهل المقصود بها حوار الشرق والغرب ، حوار الحضارة العربية والإسلامية والحضارة الغربية المسيحية ، إذا كان ذلك هو المقصود فيمكن الرد عليه بأن الحضارة الغربية وإن أرتبطت بالمسيحية عقيدة ودينا ، فإن مثل هذا الارتباط يخص مرحلة تاريخية محددة في مسيرة الوعي الغربي ، وهي تحديدًا مرحلة العصور الوسطى وفيها بدت المسيحية ليست فحسب عقيدة دينية ، وإنما أيضًا فلسفة ونمطاً وأسلوباً للحياة وللحضارة ككل ، لكن لما كانت حضارة الغرب مع مطلع عصر النهضة الأوروبية قد مرت بتحويلات ضخمة أبعدها عن مصدرها الديني المسيحي واحالتها تدريجياً إلى حضارة علمانية تؤكد استقلالية الوعي الإنساني في مواجهة التقاليد والقيود الدينية ، فإن الحوار المفترض بين الشرق والغرب ، بين حضارة الغرب المسيحية والحضارة العربية الإسلامية ، متى أدركناه على أنه حوار بين المسيحية والإسلام ، كنا بذلك قد جمدناه في مرحلة تاريخية معينة لم يعد لها وجود في عالمنا ، وبالتالي فإن الحوار المقترح هو في حقيقته حوار بين الحضارة الغربية العلمانية ، والحضارة الإسلامية فإذا ما تحقق مثل هذا الحوار ، فما القصد منه ؟ هل المقصود تنوير وتثوير الحضارة الإسلامية في اتجاه الحضارة الغربية العلمانية أو تطوير وتلقيح القيم الغربية العلمانية بقيم إسلامية ، أو تحقيق التفاهم والتقارب بين الحضارتين ، وإذا قيل بأن الحضارة الإسلامية قد امتزجت عبر تاريخها بحضارات وثقافات متباينة أثمرت من بين ما أثمرت عن ثقافات علمانية قريبة الصلة بثقافات الغرب ، وهنا يحق لنا أن نتساءل هل يقصد من الحوار في مثل هذه الحالة حوار الحضارة الغربية العلمانية مع الجناح العلماني التنويري في الحضارة الإسلامية وإذا رأى البعض إمكانية تحقيق الحوار بين علماء الدين المسيحي في الحضارة الغربية وعلماء الدين الإسلامي في الحضارة الإسلامية . فهل يمكن أن نعد هذا الحوار - في ضوء واقع الحضارة

الغربية الراهن - ممثلاً للحوار بين الشرق والغرب ؟ ما هو تأثير هذا الحوار على صناع القرار السياسى ؟ هل يمكن الإدعاء بأن السياسة محكومة منذ البداية بقيم دينية وأخلاقية ، ومن ثم فلا بد من أن نضع فى اعتبارنا منذ البداية توضيح القيم الجوهرية الإسلامية لصناع القرار السياسى ؟ لو افترضنا هذه المقولة ، واعتبرناها مسلمة من مسلمات الفكر السياسى ، لجاز لنا أن نقنع بقيمة الحوار وفاعليته . لكن .. هل نحن بصدد مسلمة من المسلمات المتفق عليها فى الواقع السياسى المعاصر ؟ وإذا كان الغرب يتخوف الى حد ما من كل ما هو إسلامى على المستوى السياسى وينظر بعين الريبة والشك الى ما يسمى بالصحة الإسلامية باعتبارها النقيض المباشر للعقلانية والتطور والتقدم والديمقراطية والحرية والتسامح وحقوق الانسان ، وكل المكتسبات التى يدعى الغرب أنه صاحبها ومشرعها ومؤسسها ، بل ينظر الى ما يسمى بالصحة الإسلامية باعتبارها مصر التهديد المباشر لما يسمى بالنظام العالمى الجديد - إذا كان الوضع على مثل هذه الصورة ، فقد يتساعل البعض عن جدوى الحوار على هذا النحو - وعلى ذلك يصعب القول بإمكانية النظر الى الحوار الإسلامى - المسيحى من منطلق كونه تمثيلاً صادقاً للحوار بين الشرق والغرب . وإذا كان الغرب المسيحى تاريخياً ، يتبدى اليوم لا كشريك ، وإنما كنقيض مغاير للعالم الإسلامى والعربى ، فى مركز القوة والهيمنة والتفوق والتفوذ والسلطى ، فما صورة الحوار الذى يمكن أن نتوقعه ؟ فى البداية لا توجد مساواة بين الرفين تتيح لنا التفاؤل بجدوى الحوار ، فإذا ما تحقق ، فإن الشكل المحتمل - فى ضوء الظروف الراهنة - هو شكل الوصاية والتبعية والتوجه والقيادة طالما اتعمت الندية والمساواة والتكافؤ وروح الاحترام المتبادل بين الطرفين .

وهكذا نلاحظ أننا إذا كنا قد بدأنا بالحوار الإسلامى - المسيحى كنموذج للحوار بين الشرق والغرب ، وهو حوار يفترض أن يكون دينياً بالدرجة الأولى ،

فاننا لم نستطع أن نتوقف عند بعده الدينى وحده ، بل وجدنا انعكاساته تدفعنا الى مستويات اخرى من الحوار ، يصعب الفصل فيها ، ومعالجة كل منها على حده . وبالتالي ليس بمقدورنا أن نتجاهل إشكالات وتناقضات الواقع الفعلى فى الدعوة الى أى حوار أصيل بين الحضارات والثقافات ليس فى وسعنا أن نتجاهل الابعاد الاخرى التاريخية والسياسية والدينية المتشابكة والمتداخلة مع مثل هذا الحوار والا أصبح مجرد ترف لا طائل منه يدور حول موضوعات للتسلية والمسامرة ليس إلا ، فالحوار ليس بمعزل عنها بل يتحقق فى ظلها ورعايتها ومنطقها وبتوجهاتها ، وكثيرا ما يستمد شرعيته ودلالته منه ، وهو يتأثر بها أكثر مما يؤثر فيها ، بل كثيرا ما يخفى الحوار الحضارى والدعوة اليه ايدولوجية سياسية تتخذ منه قناعا لاختفاء نواياه الحقيقية ، وبالتالي يصبح الحوار تابعا للسياسة ، وإذا قيل بان الحضارات تتحاور فيما بينها بمعزل عن النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى قد تتصارع وتتصادم من منطلق حماية مصالحها بكل الطرق الممكنة ، ولو دفعها ذلك الى التقاتل واشعال الحروب - لو قيل بأنه لا شأن للحضارات والثقافات بمثل هذه النظم ، فإن استقراء التاريخ يؤكد لنا انه يصعب افتراض وجود قطيعة مطلقة بين حوار الحضارات والثقافات من ناحية وصدام النظم السياسية والاجتماعية من ناحية اخرى ، فالدولة التى تضيف على الحضارة نزعة أو اتجاهها محدداً ، بان تنغلق على ذاتها ، وتحكم الحصار امام كل المؤثرات الخارجية من منطلق دوافع سياسية قومية أو خوفا من كل ما هو اجنبى دخيل عليها ، لا شك أنه يصعب عليها - فى مثل هذه الحالة - أن تحقق أى حوار أو تواصل أو تفاعل أصيل بين حضارتها وبقية الحضارات الأخرى . طالما انها منذ البداية ترفض حضارة وثقافة الآخر . والدولة التى تحدد علاقاتها الدولية بغيرها من الدول الأقل والأدنى منها تكنولوجيا وعلميا واقتصاديا وعسكريا من خلال منطق الوصاية

والتبعية والهيمنة والخضوع والطاعة المطلقة فإنه لا يتوقع منها أن تفهم دلالة الحوار بين الحضارات والثقافات ، وعندما يقترن النظام العالمى الجديد بما يسمى بالعلومة أو الكوكبية فإن اشكالية الحوار بين الحضارات تطرح نفسها بكل قوة خصوصا عندما تفرض بعض القيم باعتبارها عالمية ويتم اسقاطها على جميع المجتمعات بلا استثناء ، وهى بالطبع قيم الحضارة الغربية بالدرجة الأولى ، خصوصا فى ظل الفجوة الهائلة بين دول الشمال ودول الجنوب . وإذا كان الشمال حريص على احتكار الثروة والتحكم فإنه حريص أيضا على انتشار قيمه ونظراته الفكرية واعتبارها عالمية لا تقتصر على مجتمع دون آخر .

وإذا كانت النظم السياسية تؤثر على نحو ما فى فعالية وجدوى الحوار فإنها قد تدفع بالحوار اتجاها محدداً ليس لخدمة الحوار ذاته ، وإنما لخدمة أغراض سياسية خالصة ، وهنا يتلون الحوار بمنطق وغايات من فرضه ، ولعلنا نتذكر غزوات الاسكندر الاكبر التى استهدفت تأسيس امبراطورية ضخمة عن طريق الغاء الفروق الجنسية بين الشعوب بغية أن يكون منها شعبا واحداً يخضع لحكمه . ولكى يحقق طموحاته السياسية لجأ الى مزج الثقافات والحضارات وتوحيدها ، فنشر التراث اليونانى فى بلاد الشرق ، كما شجع افتتاح التراث الشرقى بلاد اليونان ، فنشأ عن هذا الامتزاج بين حضارة اليونان وحضارة الشرق ما سمي بالروح الهلنستية ، لعل من أهم ما تميزت به من خصائص يكمن فى ضيق النظرة والافتقار الى الاصالة والابداع ونزعة الشك وانكار كل معرفة ، فعندما تحقق الحوار لاغراض سياسية خالصة فإنه أفقر الى فعالية وأهمية ، ومن ثم لم تكن ثمار الحوار فى مصلحة بلاد اليونان كما لم تكن أيضا فى مصلحة بلاد الشرق .

ومتى كانت فضبة الحوار بين الحضارات تبدو على هذا النحو من التعقيد والتشابك فكيف يحق لنا تبسيط القصص والدعوة اليها كشعار يتبناه البعض بمعزل عن شبكة العلاقات والأرتباطات المحتممة بها ليس بمقدورنا بالطبع أن نتجاهل أهمية الحوار والتواصل بين الحضارات ، فكل حضارة لا تحيا بمعزل عن غيرها ، بل هي تدين الى الحضارات في كل تقدم احرزته ، فالحضارة الرومانية أنطلقت من الحضارة اليونانية القديمة ، والحضارة اليونانية القديمة تأثرت بدورها بالحضارة المصرية والحضارات الشرقية القديمة ، والحضارة الغربية الحديثة بدأت نهضتها من الحضارة العربية الاسلامية ، والحضارة العربية الاسلامية انفتحت بدورها على كل الحضارات . اما الأمم التي انغلقت ذاتها وتعزلت عن غيرها فقد أصيبت بالجمود والتخلف ، ولا شك أن الحضارة البدائية تقدم لنا نموذجا صادقا للحضارة التي تقاوم كل تغيير او انفتاح على غيرها من الحضارات ، فهي تكرر ذاتها جيلا بعد جيل ، وكأنها قد خلقت لتدوم على صورتها الثابتة التي ظهرت عليها منذ بدايته الأولى ، ومن ثم فهي بحكم نزعتها الاسطورية في موقف الرفض لحركة التاريخ ، ولا يعقل بطبيعة الحال أن نتخذ من الحضارة البدائية نموذجا ايجابيا لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الحضارات ، فهي نموذج شاذ يتعارض مع واقع التفاعل والتواصل والحوار بين الحضارات ، سواء أتفقنا حول ضرورته وأهميته أو رفضنا بعض جوانبه السلبية ، لكن كل هذا شيء ، وإثارة قضية الحوار بين الحضارات شيئا آخر ، بمعنى أن الحوار والتواصل والتلاقى يتحقق ويفرض وجوده علينا ، اردنا أو لم نرد ، بصورة تلقائية ، مباشرة وغير مباشرة ، وعبر العديد من الوسائط التقليدية أو الحديثة المبتكرة . لكننا عندما نحيل ما هو تلقائي الى قضية نظرحها للمناقشة ، أو نحيل ما هو كائن الى ما ينبغي أن يكون ، فهنا قد يتبدى التساؤل التالي : لماذا ننادى بهذه الدعوة ، رغم كونها على نحو ما من

بديهيات الواقع وحركة التاريخ ، هل لاتنا نفتقد مثل هذا الحوار على ارضية الواقع ؟ بطبيعة الحال لا يمكن تقبل مثل هذا الاحتمال فى ضوء الواقع الراهن الذى تفتشره بالفعل عدة حضارات تتفاعل وتتشابك ومتى استبعدنا هذا الاحتمال ، وراينا أن المقصود بهذا التساؤل نقد الحوار الحضارى الجارى بالفعل ، فإننا فى هذه الحالة نعبر عن هاجس يراودنا بشأن جدوى الحوار فى ضوء الواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى الراهن ، بما يتضمنه من انعدام الشروط الضرورية له ، وبما يشير اليه من تناقضات حادة ، تنعدم بمقتضاها الندية والعدالة فى العلاقات الدولية ولو كان هذا هو مقصدنا لامكن تبرير اثاره قضية الحوار بين الحضارات على نحو ما ، باعتبار البداية الحقيقية لكل حوار لابد ان تنطلق من الوعى الحقيقى بدلالة ومتطلبات وعقبات واشكالات ومفارقات ، وقبل كل هذا أهداف وغايات الحوار . فالقضية ليست مجرد شعار نظرى يوتوبى يطرحه البعض كمحاولة للهروب من الواقع نفسه ، أو لظهور حسن نواياه ومشاعره الاخلاقية تجاه العلاقة بين الحضارات ، القضية فى اعتقادى تكمن فى أهمية توافر الدراسة العلمية الجادة لمثل هذا الحوار ، والا حوائاه الى مجرد تأملات نظريتها بلا ضوابط تحكمها ، فالحوار بين الحضارات ليس مجرد موضوع تتضمنه هموم المثقفين وتأملات الفلاسفة وابداعات الادباء ، بل هو أيضا موضوع يقبل الدراسة العلمية المنهجية ، وهى دراسة من شأنها ان تدخل فى اعتبارها اشكالية العلاقة بين الحوار والواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى بل والواقع الدينى ايضا تناول التقرير الذى اعنته لجنة الخبراء فى الدراسات المقارنة للحضارات التى اجتمعت فى مقر اليونسكو فى نوفمبر ١٩٤٩ ، أهداف الحوار بين الحضارات ودور اليونسكو على النحو التالى : أن مشكلة التفاهم الدولى هى مشكلة علاقات بين حضارات ، ومن هذه العلاقات يجب أن يظهر مجتمع عالمى جديد على أساس من التفاهم والأحترام

المتبادل ، ويجب أن يتبنى هذا المجتمع اجتماعية جديدة بحيث تتحقق فيه العالمية من خلال الاعتراف بالقيم المشتركة في الحضارات المختلفة (٥) ولا شك أن تحديد اهداف الحوار على هذا النحو الذى يؤكد الصلة العميقة بين الدول باعتبارها كيانات سياسية من جهة وبين الحوار بين الحضارات من جهة اخرى ، يؤكد على نحو ما ، استحالة تجاهل العلاقة الجدلية بين السياسة والحضارة .

واذا كان المشروع الرئيسى لليونسكو عن الفهم المتبادل للقيم الحضارية للشرق والغرب الذى استمر من عام ١٩٥٧ الى عام ١٩٦٦ قد غطى موضوعات متعددة مثل تعريف القيم فى الشرق والغرب ودور العوامل الدينية فى الحياة الثقافية والقيم الاساسية فى الحضارات الكبرى فى الشرق والغرب وأهمية هذه القيم للحياة الشخصية ، وموقعها فى الادب والفن .. الى غير ذلك من القضايا الثقافية فانه تتضمن ايضا المشاكل العامة بتطور التبادل الثقافى ، والعوامل التى تساعد أو تعرقل الاتصال والتعاون ، كما تتضمن المشاكل ما بين الحضارات والتى تتعلق بتنمية دول العالم الثالث بعد حصولها على استقلالها ، وهو ما يعنى عدم امكانية مناقشة الحوار بين الحضارات بمقتضى الحدود الثقافية وحدها .

لقد نص بيان إعلان المبادئ العامة للتعاون الثقافى فى سنة ١٩٦٦ والذى اصبح أحد المحاور الاساسية لليونسكو فى مجال الثقافة فى مادته الأولى على :

- ١) كل حضارة لها اعتبارها وقيمتها التى يجب المحافظة عليها واحترامها .
- ٢) كل شعب له الحق وعليه واجب تنمية حضارته .

٣) كل الحضارات بكل ما فيها من تنوع واختلافات عميقة وتأثير متبادل على بعضها البعض جزء من الارث العام للبشرية (٦).

ولعل التساؤل المحورى الذى يفرض وجوده علينا هذ الى أى حد توافقت مبادئ التعاون الثقافى الدولى كما اعلنها ونادى بها اليونسكو وهو منظمة دولية تمثل الوجه الثقافى من الامم المتحدة مع الممارسة الفعلية كمجلس الامن باعتباره الوجه السياسى المؤثر لها والسلطة الحقيقية فى اتخاذ القرارات الدولية من خلال الاعضاء الخمسة الدائمون به ؟ فإذا كانت الاجابة بالنفى فإن معنى هذا ان قضية الحوار بين الحضارات تفقد دلالتها ومغزاها وجدواها طالما أصبحت العلاقات الدولية السياسية تمثل العائق الاول فى تحقيقها ، فالسياسة ينبغى ان تكون تابعة لقيم ومبادئ وفلسفة الحوار بين الحضارات لكنها متى أصبحت موجهة له فإن كل حوار بين الحضارات ما له الفضل لا محالة . وربما اشاد البعض - فى هذا الصدد - بموقف ليفى شتراوس فى دفاعه البطولى عن تعددية الحضارات والثقافات وأهمية الحوار والتواصل بينها من منطلق النزعة العلمية التى ارتبط بها . فالبنوية بصفة عامة شكلت منهجا علميا جديدا للبحث فى العلوم الانسانية والاجتماعية ، وبنوية ليفى شتراوس بصفة خاصة طمحت الى إقامة حوار مع العلم بعد أن فقدت الفلسفة مركزها المتميز الذى كانت تتباهى به وتتبواه معززة مكرمة . وعلى هذا يبدو ليفى شتراوس فى صورة الباحث العلمى والمفكر الموضوعى الذى حاول أن يعيد الاعتبار لكل حضارات وثقافات العالم بلا استثناء ليجعلها تقف جميعاً على قدم المساواة ، فى زمن طغى فيه النموذج الغربى على ما عداه من نماذج حضارية أخرى . وعندما يطرح ليفى شتراوس دعوته متسلحاً بمنهج العلم ورصيد لا بأس به من الدراسات العلمية الأنثروبولوجية للمجتمعات



البداية ، فلا شك أن دعوته يمكن أن تكتسب بعض المصداقية . لكننا هنا نتساءل هل نجح ليفي شتراوس في تقديم دراسة علمية متكاملة بشأن الحوار بين الحضارات من خلال منهجه العلمى البنيوي ؟ بالطبع يصعب أن نجده عنده مثل هذه الدراسة التى نطمح اليها ، وبالتالي فإن دعوته فى أهمية الحوار بين الحضارات تبدو فى نهاية المطاف مجرد دعوة عاطفية أخلاقية لا تتعنى فى دراسة جذور المشكلة بكل ابعادها وتفصيلاتها وارتباطاتها . ومتى تجاوزنا هذا التساؤل وأقنعنا أنفسنا بنجاحه فى دراسة المجتمع البدائى بدرجة ساعدته على الإشادة بكل الحضارات والثقافات بما فيها ثقافة المجتمعات البدائية ، فإننا من ناحية أخرى قد يصعب علينا أن نتجاهل امكانية توظيف العلم لاغراض ايديولوجية بالدرجة الأولى ، ويؤكد ذلك انكار ليفي شتراوس - فى ضوء نزعه البنيوية - لقيمة العامل التاريخى فى تطور المجتمعات . ولا شك أنه ليس كل ما يقال ينبغى أن نأخذه على محمل الجد ، فما أكثر الشعارات والدعاوى البراقة التى حملت فى جوفها من الزيف والبهتان ما جعلها أقرب الى الخديعة والمؤامرة منها الى الدعوة المخلصة للنزاهة ، وكم من الشعارات رفعتها أصحابها باسم المبادئ والمثل العليا ما أنطلقت الا لاختفاء غايات نفعية ومصالح خاصة بأصحابها وحدهم ، وبذلك تتبدى إمكانية الوقوع فى شرك الشعارات والأساطير والأكاذيب المدعومة بالعقل والمنطق ، ولعل هذا ما يدفعنا الى محاولة استكشاف مدى مصداقية ومشروعية الدعوة التى نادى بها ليفي شتراوس ، ولا يعنى هذا أن ندخل فى نوايا الرجل ونتلمس مكنون وجدانه ، فالبحث العلمى لا يتعامل مع النوايا بل يتعامل مع الواقع والمكتوب ، لكن ما هو مكتوب ليس مستقلا بذاته ، صانع لمرجعياته قابع فيها وقائع بها ، بل أن مرجعيته خارجة ، وإلا ما كانت مرجعيته مرجعية موضوعية ، ومرجعيتنا فى التعامل مع ليفي شتراوس تأتى رهينة الواقع الفعلى الراهن ، فإذا كان ليفي

شترأوس قد أبدى تعاطفه مع كل الحضارات حتى البدائية منها ، ورفض النظر اليها بمنظور التطور والزمان ، مؤكدا ضرورة التآزر والتواصل والحوار بينها ، فإن التساؤل الذي يواجهنا هو كيف يمكن الخلاص من أزمة الموقف الحضارى الراهن ؟ كيف يمكن ترجمة موقفه الى صيغة محددة نتعامل بها مع عالم منقسم الى دولة تمتلك أسباب القوة والتقدم والتفوق والنفوذ ، ودول أخرى لازالت ترزخ فى عاداتها وتقاليدها واساطيرها ، ليس بمقدورنا أن نؤكد فعالية الحوار الحضارى فى عالم محكوم بخريطة سياسية قبل أن تكون خريطة طبيعية تحدد نظام وبناء القوى التى تحكم العلاقات والتفاعلات الدولية ، الواقع الراهن ليس واحدا من ناحية قوة الفعالية والتأثير لكل دولة ، فهناك دول فاعلة ودول منفعة ، وبالتالي لا مجال لمبدأ الندية السياسية والمعاملة العادلة لجميع الشعوب والحق أن ليفى شترأوس قد أثر الصمت والسلامة ، فابتعد عن تناول قضايا الانسان فى العالم المعاصر ، فتبدل له المجتمع البدائى وكأنه اشبه باليوتوبيا الكفيلة بحل كل التناقضات ، فالأمن والسلام هنا فى المجتمع البدائى ، فلا مجال لتغيير الأوضاع المتردية للعالم المعاصر إلا عن طريق اللجوء الى مجتمع بعيد عن حركة التاريخ وكأن ليفى شترأوس يدعونا - بشكل أو بآخر - الى ان نكتفى بالاشادة بفضائل وقيم كل مجتمع باتجازاته ومكتسباته ، فليس فى الامكان أفضل مما كان ، وليبقى كل شئ على ما هو عليه ، ولا يهم بعد ذلك ان كانت التكنولوجيا من نصيب بعض الشعوب والدول ، فالشعوب جميعها ، على اختلاف ألوانها واجناسها ، حتى البدائية منها ، لها نصيب من المعرفة العلمية التكنولوجية ، بمنطق ليفى شترأوس ونزعتة البنيوية . بالطبع يصعب أن نتجاهل قيمة الحوار بين الثقافات والحضارات ، وما ينطوى عليه كل حضارة من خصائص وسمات وهوية خاصة بها ، لكننا من ناحية أخرى ، ينبغى أن نضع فى اعتبارنا أهمية تقدم وتطوير كل الحضارات ،

خصوص تلك التي ذكره حيد منطق الاسطورة - ومنطق الاسطورة كما سراه هو منطق التخلف والجمود - واللاعقلانية

لا غرو بعد هذا ان بدت النزعة العلمية عند ليفى شتراوس بمثابة السلاح الفعال لتدعيم النظام الرأسمالى والدفاع عن مصالحه كما ذهب هنرى لوفيفر ويمكننا أن نمضى خطوة أبعد ننظر بمقتضاها الى نزعة ليفى شتراوس الينويوية باعتبارها مرحلة أو حلقة ضرورية فى طريق تفهم نظرية فوكوياما القائلة بنهاية الايديولوجيا ونهاية التاريخ ، فإذا كان ليفى شتراوس قد جمد حركة التاريخ ، فإن فوكوياما بدوره أعلن - مع ارهاصات ما يسمى بالنظام العالمى الجديد - نهاية التاريخ .

لقد قدر لى أن اشهد مع ابناء جيلى تغيرات ضخمة ووقائع مثيرة تستفز العقل والوجدان معا . فى عام ١٩٨٥ تولى جورباتشوف السلطة فى الاتحاد السوفيتى ، فكان لدعوته للبيرويسسترويكا ( اعادة البناء ) والجلاسنوست (المصارحة والمكاشفة ) دورها الهام فى العلاقات الدولية وذلك من خلال الدعوى الى نظام دولى جديد يتفق مع القيم الانسانية لا ينطلق من الصراعات والمواجهات الايديولوجية ، ينبذ القوة فى فض المنازعات الدولية ويؤكد قيمة الحوار والتعاون بين الدول والمنظمات الدولية . يعتمد على مبدأ توازن المصالح بدلا من مبدأ توازن القوى ، يحترم حق كل شعب فى اختيار الطريق الذى يناسبه ، يعمل على الحد من سباق التسلح . ويواجه التحديات المشتركة للبشرية كمشكلات البيئة والتلوث وغيرها

ومضت التحولات الكبرى فى الاتحاد السوفيتى وبقية دول اوربا الشرقية على نحو متسارع يفوق الخيال فى عام ١٩٩١ إنهار الاتحاد السوفيتى كإمبراطورية ضخمة موحدة تجمع بين العديد من القوميات واستقلت وبالتالي استقلت الجمهوريات التى كانت تابعة له ، واعقب ذلك استقلال دول أوربا الشرقية من تبعيتها له ، وتوحدت ألمانيا من جديد ، وتبدى العالم وكأنه فى اعقاب انتهاء حرب عالمية جديدة وإعادة لتوزيع الادوار على المسرح السياسى بصورة تتفق مع الأوضاع الدولية الجديدة ، وهكذا بدأت الارهاصات الاولى تجاه تأسيس نظام عالمى جديد وإذا كانت دعوة جورباتشوف فى البيروستريكا والجلانوسست قد بدت وكأنها الدعوة المحركة والبداية الحقيقية للنظام العالمى الجديد ، فإنه لا ينبغي أن نتجاهل العوامل التى مهدت لهذه الدعوة ، سواء ما يخص منها الاتحاد السوفيتى أو ما يتعلق منها بالتطورات العالمية ككل ، وعلى سبيل المثال نجد دول حركة عدم الإحتياز قد طالبت منذ مطلع السبعينات بنظام اقتصادى جديد يحقق العدالة الاجتماعية والاقتصادية بين دول الشمال المتقدمة ودول الجنوب المتخلفة ، كما نادى الدول النامية بدورها بنظام اعلامى جديد يواجه احتكار الدول الغربية المتقدمة لمصادر المعلومات ووسائل الاتصالات لكن الدعوة الى نظام عالمى جديد لم تتوقف عند جورباتشوف من ناحية ودول عدم الإحتياز والدول المتخلفة من ناحية أخرى ، بل أنها سرعان ما اتخذت مزيداً من قوة الدفع والفعالية عندما تبنتها الولايات المتحدة الامريكية فى اعقاب غزو العراق للكويت على لسان الرئيس الامريكى الاسبق جورج بوش فقد اعلن فى خطاب له امام الكونجرس الامريكى فى ٥ مارس ١٩٩١ بداية النظام العالمى الجديد مع انتهاء حرب الخليج . وبعد تحرر الكويت حدد بوش معالم النظام العالمى الجديد فى خطاب بليغ مؤثر فى قاعدة مونتنجرى الجوية فى الاباما فى ١٣/٤/١٩٩٤ من خلال مجموعة من

المبادئ الأخلاقية النبيلة تقوم على الالتزام المشترك بين الأمم كبراهها وصغراها ،  
والتضامن فى مواجهة العدوان والتسوية السلمية للمنازعات والحد من سباق  
التسلح والتعامل العادل مع جميع الشعوب (٨) ولاشك أن مثل هذه المبادئ تذكرنا  
على نحو ما بخطب الرئيس الأمريكى الأسبق ولسن فى تناوله أهداف الحلفاء من  
الحرب العالمية الأولى ، واللى تبلورت بعد ذلك فى ميثاق عصبة الأمم . وبذلك  
بدأت انعطافة جديدة فى مسيرة النظام العالمى الجديد ، وبدأت الولايات المتحدة  
الأمريكية فى نظر البعض وكأنها القوى العظمى الوحيدة أو القطب الأوحى فى مسار  
العلاقات الدولية ، وجاءت حرب الخليج لتعزز موقفها بشكل يتفق مع تطلعاتها  
ومصالحها بالدرجة الأولى ، وبطرحها مجموعة من الشعارات الأخلاقية لصياغة  
وبلورة معالم النظام العالمى الجديد فإنها اتخذت بذلك صورة المشرع الأخلاقى  
الاعظم للعالم فى مرحلته الراهنة ، وأصبح على العالم أن يتشكل على نحو جديد  
فى اتجاه يوتوبيا مستقبلية من صنع الولايات المتحدة بالدرجة الأولى . هل أبعدنا  
عن ليفى شتراوس ! لا أعتقد ، بل ربما لا أكون مغاليا إذا رأيت أننا - على  
نحو ما - نقترى منه بدرجة أكبر ، لقد قيل عن النبوية أنها فلسفة موت الإنسان  
، رغم أن الأصل فى ظهورها جاء من منطلق محاولة تقديم منهج جديد فى دراسة  
العلوم الإنسانية والإجتماعية فقد أصب اهتمام النبوية على الهياكل أو البناءات أو  
النظم الثابتة الكامنة وراء شتى مظاهر الخبرة البشرية ، ومن ثم وجدت البنية على  
حساب مقوماتها ، والتحليل البنيوى على حساب الاستقراء والتعميم ، وبالتالي  
تجاهلت النبوية أهمية ودلالة كل عنصر على حدة بل ضحت بهذه الدلالة من أجل  
البناء العام الذى تخضع له ، ومن ثم فقد كل عنصر هويته الخاصة به من خلال  
الهوية العامة التى تحكمه مع غيره من العناصر الأخرى ، وهى هوية البناء أو  
النسق أو النظام الموحد . من هذا المنطلق تتبدى النبوية وكأنها فلسفة النظام

العالمى الجديد ، بل وفلسفة كل ما يسمى بالنظام العالمى فإذا كانت البنيوية قد بدت فى موقف التعارض لحركة التاريخ ، فإن التاريخ - على نحو ما - له دور كبير فى نظرتها السكونية الثابتة . أليست دول العالم فى كل مرحلة من مراحله تتفاعل وتتشابك وفقا لنموذج معين من التنظيم يحدد مراكز القوى وجملة التفاعلات بين أعضاء المجتمع الدولى ! أليست الخريطة السياسية للعالم تختلف من مرحلة لأخرى باختلاف النظام السائد فى كل مرحلة ، وما يترتب عليه من إعادة ترتيب الأوضاع الدولية على نحو جديد يتفق مع مراكز القوى الجديدة الصاعدة على المسرح السياسى ، وهى القوى التى تمتلك من مصادر الفعالية والتأثير ما يمكنها من توجيه العالم الوجهة التى تراها مناسبة من وجهة نظرها وحدها دون غيرها ! إلا يمكن القول بأن النظام العالمى يتغير من مرحلة لأخرى بتغير هرم السلطة والنفوذ والقوة فى كل مرحلة !

لا شك أن الحروب الكبرى تنتهى عادة بتحويلات ضخمة فى نظام وبناء القوى والقواعد التى تحكم التفاعلات والعلاقات الدولية ، واستقراء تاريخ العالم يؤكد لنا هذه الحقيقة ، وعلى سبيل المثال ، بنهاية الحروب النابليونية وسقوط نابليون اجتمع الحلفاء فى مؤتمر فيينا عام ١٨٣٥ لاعادة رسم خارطة أوروبا السياسية على نحو جديد يحقق مصالحهم بالدرجة الاولى وانتهى الحلفاء الى صياغة وتفتين مجموعة من المبادئ الاخلاقية لعل من أهمها :

١- التخلّى عن مبدأ القوة كقاعدة للتمك

٢- خضوع العلاقات الدولية لقواعد العقل والمنطق

٣- تعويض الدول الكبرى عما لحق بها من خسائر خلال حروب الثورة الفرنسية والحروب النابليونية .

وبالنظر الى جملة هذه المبادئ نلاحظ أنها وأن أكدت بعض القيم العادلة والمشروعة فإنها من ناحية أخرى بدت مضادة للأفكار التحررية والمطامح القومية للشعوب الأوروبية ، فمبدأ التخلي عن القوة كقاعدة للملك لم يكن القصد منه سوى الغاء كل التغيرات التي اجراها نابليون على الخارطة السياسية الأوروبية ومن ثم اعادة الإباطرة والملوك الى عروشهم وفقا للقاعدة التي نادى بها نابليون ، وهي قاعدة الحقوق الشرعية للملك التي تعد قوام تسوية مؤتمر فينا وروحها . وطبقت القاعدة على الممالك التي نحى نابليون اصحابها عن عروشهم وضمها الى فرنسا ، وذلك فيما عدا الاسر الحاكمة التي كان يسوء المؤتمر رجوعها ، أو التي اراد توزيع أملاكها في شكل تعويضات للدول التي تولى المؤتمر التصرف في أملاكها دون اعتبار للقومية أو أخذ رأى الشعوب (١٠) ونتيجة لعودة الملوك والأمرا السابقين الى حكوماتهم كان انتشار الملكيات المطلقة في أوروبا ، فلم يزد عدد الدول التي كان دساتير تقيد حكوماتها على ستة فقط هي : إنجلترا ، فرنسا ، الاراضى المنخفضة . الجمهوريات السويسرية الارستقراطية التي يضمها اتحاد سويسرة الكونفديرالى ، النرويج ، ومملكة بولندة الجديد ، وحتى هذه الدساتير ألقت السلطة الفعلية في يد الملك أو فى يد ارستقراطية صغيرة (١١) .

وتأتى الى المبدأ الثانى فنتبين أنه وان اخضع العلاقات الدولية الى قواعد العقل والعدل والمنطق بدلا من حكم القوة ، إلا أن هذه القواعد لم تكن فى نهاية المطاف سوى القواعد التي تتفق مع مصالح اعضاء المؤتمر وحدهم ، وهي القواعد التي تبلورت فى مبدأ توازن القوى ، وبمقتضاه اعيدت فرنسا الى حدودها السابقة التي كانت عليها قبل حروبها عام ١٧٩٢م . كما حرصت التسوية على عدم اعطاء ميزات لأية دولة أخرى من الدول العظمى تجعلها قوية بالدرجة التي

تمكنها من السيطرة بمفردها على شئون أوروبا ، أو تجعلها قادرة على المغامرة بالحرب واحراز النصر على الدول الأخرى (١٢) .

ويأتى مبدأ التعويضات بدوره لخدمة مبدأ التوازن الدولى ، وذلك عن طريق تعويض الدولة العظمى عما فقدته من أراضى تستوجبها التسوية بأراضى أخرى ، بحيث تكون النتيجة النهائية حصول كل دولة عظمى على الاراضى التى كانت فى حوزتها عام ١٨٠٥م أو ما يعادلها ، وبذلك جاء المبدأ على حساب الدول الصغرى وحقوقها ، ونفذ تلك دقة الا فى حالة روسيا التى كانت تتفاوض من مركز القوة ، بسبب وجود مائتى الف من جنودها فى بولندا . وبذلك نالت أكثر مما نالته مثيلاتها من الدول الكبرى (١٣) ، ولا شك ان من أهم النتائج التى ترتبت على هذه المبادئ قيام دول غابت فيها روابط اللغة والجنس والشعور بالمصلحة المشتركة والهدف المشترك أو الاتفاق فى المذهب ، مثل النمسا التى أصبحت تضم بين حدودها مجموعة من الأمم لا يربط بها رابط ، وفى المقابل فقد تحقق تجزئة ايطاليا والمانيا وبولنده ، الأمر الذى أدى الى قيام أحزاب وطنية فيها لتحقيق الأهداف القومية والديمقراطية ولما كانت امبراطورية النمسا تضم فى حدودها اكبر مجموعة من الأمم ذات الأهداف القومية والديمقراطية ، التى يهدد تحقيقها كيان الامبراطورية نفسه ، لذا فقد اهتمت النمسا قبل غيرها من الدول باتخاذ الاجراءات السريعة والحازمة للقضاء على كل الحركات الثورية بها .

وهكذا جاءت فلسفة المؤتمر ونتائجه على النقيض تماما من فلسفة الحقوق القومية ، فقد أستند المؤتمر فى توزيع الحصص الى مفهوم السياسية الميكانيكية التى تلتزم بالنتائج المادية السياسية بدلا من الوقائع الجغرافية ، بمعنى



أن فلسفة الحدود الطبيعية تم تجاهلها كلية ، كما تجاهلوا أعضاء المؤتمر الفلسفة القومية القائلة بأن الدول تنمو في اطار طبيعي ، وتجاهلوا ايضا الروابط والتقاليد التاريخية وارادة الشعوب (١٥) ولعل ذلك يفسر ما شهدته اوربا بعد تسوية فيينا من حركات قومية متعددة مع نمو وتصاعد كراهية الشعوب للسلالات التي اعيدت الى عروشها ، ومن ثم بدأت الشعوب تقارن بين الاصلاحات التي قام بها نابليون ، والتي أدت تقدمها وتطورها بصورة واضحة للجميع وبين عودة السادة الاستقراطيين والمهاجرين الذين عادوا مثلما خرجوا محملين بأفكار الاستبداد المطلق والامتيازات الطبقية ، وبالتالي ظهرت قضية التناقضات بين الاصلاحات التي قامت بها الثورة الفرنسية وبين الحكم المطلق الذي فرض عليها من جديد (١٦) وتصاعدت الحركات القومية على مدى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين بصورة سريعة متلاحقة (١٧) ، لعل من أهم نتائجها اتهيار دول وامبراطوريات وصعود أخرى ، فالامبراطورية العثمانية بدأت تسيير في طريق الاحلال كنتيجة لتغلغل الروح القومية بين الشعوب المتباينة التي تألفت منها ، يضاف الى ذلك ان نجاح الحركات القومية في هذه الشعوب اقترن أيضا بنجاح الحركات الدستورية بها (١٨) ، كذلك كانت روسيا القيصرية ميدانا فسيحا لحركات كبيرة قام بها الاحرار ، وأن اختفضت جميعها ، لتظل القيصرية رمزا للاستبداد والرجعية في أوربا زمنا طويلا ، وفي المقابل توحدت ايطاليا على يد كافور وتوحدت المانيا على يد بسمارك لتظهر بذلك على المسرح السياسي دولتين عظيمين الى جانب الدول العظمى الاستعمارية تطالبان بنصيبهما من المستعمرات وتشاركان بالتالي في التنافس الاستعماري ، ومن ناحية أخرى ازدادت التناقضات الأوربية القديمة ، وازدادت معها اسباب فقدان الثقة والشك بين دول أوربا (٢٠) وهكذا أصبح الطريق مهيدا امام تشكيل خريطة العالم والقوى المتحكمة فيه في

صورة جديدة . وسرعان ما ظهرت مجموعة من التحالفات الأوروبية الجديدة تقوم على مبدأ توازن القوى بالدرجة الأولى ، فأبرمت معاهدة التحالف الثلاثي بين المانيا والنمسا في ٧ أكتوبر ١٨٧٩ ، وفي ٢٠ مايو ١٨٨٢ تحولت المعاهدة الى تحالف ثلاثي بانضمام ايطاليا اليها (٢١) ، كما أبرم وفاق ودي روسي فرنسي في أغسطس ١٨٩١ (٢٢) ، وفي ٢٧ ديسمبر ١٨٩٣ الحق بهذا الوفاق ميثاق عسكري يقضى بمساعدة روسيا لفرنسا اذا هاجمتها المانيا أو ايطاليا بمساعدة المانيا(٢٣) ، ووقعت انجلترا مع اليابان في ٣٠ يناير ١٩٠٢ معاهدة تحالف انجليزية يابانية ، ثم أبرم الوفاق الودي بين انجلترا وفرنسا في ٨ ابريل ١٩٠٤ ، وفي ٣١ اغسطس ١٩٠٧ أدى الوفاق الانجليزي الفرنسي الى وفاق انجليزي روسي (٢٤) ، وهكذا انقسمت أوروبا مرة ثانية بين دول الوفاق الثلاثي الذي يضم انجلترا وفرنسا وروسيا ، ودول الحلف الثلاثي الذي يضم المانيا والنمسا وايطاليا (٢٥) ، ومن ثم اتخذ الصراع في القارة الاوربية شكل التكتلات التي سرعان ما عبرت عن نفسها في صورة حرب عالمية وهي الحرب العالمية الأولى التي تعددت أسبابها وتشعبت الآراء بشأنها ، بعضها ينسب قيامها الى نظام التحالفات ومبدأ توازن القوى ، وبعضها ينسبها الى المنافسة البحرية الالمانية البريطانية ، كما ينسبها البعض الرابع الى رغبة فرنسا في استرداد الالزاس واللورين ، وينسبها البعض الخامس الى التنافس الاستعماري بين الدول الكبرى في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر من أجل السيطرة على آسيا وافريقيا ، وان كان الرأي الاصحوب ان هذه الاسباب مجتمعة قد أدت الى قيام الحرب (٢٦) ، وبانتهاء الحرب تغير النظام العالمي تغيرا جوهريا عما كان عليه قبلها ، فقد أختفت الاسرار العسكرية الحاكمة في اربع امبراطوريات هي : اسرة الهابسبورج في النمسا والمجر ، والهوهزلرن في المانيا ، ورماتوف في روسيا ، وآل عثمان في تركيا (٢٧) ،

وصارت مقاليد الامور فى أوروبا فى أيدي الزعماء الذين تعلموا مبادنتهم فى ساحات  
البرلمات وهم وسر وكلمينسو ولويدجورج ، وباشرافهم وضعت معاهدات الصلح  
ومع ان كلا من هؤلاء الأقطاب الثلاث كان له دوره فى هذه المعاهدات ، لكن  
يمكن القول بأن قوام تسوية الصلح وجوهرها املتها الحقائق الواقعة التى اكبره  
الساسة على قبولها (٢٨) . وفى مؤتمر الصلح بباريس فى ١٨ يناير ١٩١٩ حدد  
ولسن فى سلسلة من الخطب البليغة المؤثرة مقاصد وأهداف الحلفاء من الحرب ،  
فابان عن المؤسسات السياسية الجديدة التى رغب فى انشائها بأوروبا ، وأوضح أن  
العدو هو روح العسكرية البروسية ، وأن الهدف هو أن يصبح العالم مأمونا لقيام  
الديمقراطية (٢٩) ، ومع كل ذلك فإنه حينما وقعت معاهدة فرساي فى ٢٨ يونية  
١٩١٩ فى بهو المرايا بقصرها ، حيث نودى قبل ذلك بنصف قرن بالامبراطورية  
الالمانية ، شعر كل امرئ وقتئذ - على حد تعبير فيشر - أن فرصة عظيمة  
لإسداء الخير واقامة العدل فى العالم قد افلتت من أيدي البشر ، ذلك أن ساسة  
العالم لم يتساموا الى عظمة الاحداث ، بل وضعوا صلحا لم يكن بصلح منصف  
سليم ، ومن ثم كان هناك ما يشبه الاتفاق الضمنى على عدم تطبيق مبدأ تقرير  
المصير على الهنود الحمر والاسيويين الخاضعين للولايات المتحدة الامريكية ، مع  
عدم جلاء الجنود البريطانيين عن الهند ومصر ، وهكذا شعر كثير من الناس ان  
الانسانية قد اختفت فى النهوض بواجبها ، وان الديمقراطية لم تعد آمنة فى أوروبا  
، وتوارت هتافات النصر وفرحة الفوز بعد فترة قصيرة جنباً الى جنب مع مشاعر  
الحنق وغمرة اليأس (٣٠).

ولا شك أن من أهم النتائج التى تمخضت عنها الحرب العالمية الأولى هو ماتمثل  
فى انشاء نظام عالمي جديد يزعم انطلاقه من مبدأ المعاملة العادلة للشعوب  
والمساواة فيما بينها ، ومن ثم كان تأسيس عصبة الأمم المتحدة ، وبدت الإنسانية

وكانها مقبلة على مرحلة جديدة تسمح بإمكانية وجود الاحترام المتبادل بين جميع دول العالم بلا استثناء ، وبالتالي تأسيس قاعدة صلبة ينطلق منها الحوار بين الحضارات والثقافات ، بعيدا عن المراكز والمواقع السياسية للدول المختلفة أو علاقات القوى المتحكمة فى نظام العالم .

قدمت عصبة الأمم للبشر اداة جديدة لتنظيم العالم وحكمه ، وبدت أشبه بجمعية من الدول تخول كل منها - معهما صغر شأنها مركزا وحقوقا متساوية ، وتحمى امتيازاتها وسيادتها الداخلية من كل عدوان ، وذلك باشتراطها حصول كل قرار يصدر عن العصبة على موافقة جميع اعضائها لتنفيذه . وقد ادرك صانعو ميثاق العصبة بأ، من العبث خلق حكومة عليا تلغى الحكومات القومية للدول ، وتحل محلها فى السيطرة على شئونها ، ولهذا رفضوا العمل بالفكرة التى وجدت لها اتصارا كثيرين فى فرنسا والتى تجند انشاء جيش أو هيئة بوليسية دولية تأتمر بأمر العصبة (٣١) وهكذا استبدل بنظام توازن القوى ، الذى كان سائدا منذ القرن السادس عشر ، نظام أمن جماعى تكون كل دولة فيه ملزمة بمساعدة اية دولة تتعرض للعدوان من قبل دولة اخرى (٣٢) ، ولعل من أهم النتائج الايجابية البارزة للعصبة انشاء محكمة العدل الدولية للفصل فى المنازعات بين الدول بالطرق القانونية ، وادخال مبدأ العدالة الاجتماعية فى العلاقات الدولية ، والاهتمام بمشاكل العمال من خلال مكتب العمل الدولى ، ومن الأفكار الطيبة المثمرة التى تضمنها ميثاق العصبة فكرة توطيد التعاون الدولى بجميع اشكاله فى ازمئة السلم ، فلم يكتف ميثاق العصبة بأن تتعهد الدول الاعضاء تعهداً صادقاً بالانقلاع عن الحرب ، وممارسة الدبلوماسية العلنية ، وانقاص التسلح ، بل أوجب عليها ايضا أن تتعلم التضامن معا على طريق العصبة ، لا فقط فى اتجاز الاعمال الكبرى التى تقتضى

تعاون بنى الانسان ، بل ايضا فى التعاون معا فى جميع الشئون ذات المصالح المشتركة كصون مستوى المعيشة بين العمال ومناهضة الرقيق الابيض فى النساء والأطفال وتنظيم تجارة الأفيون واتخاذ التدابير الدولية الناجعة لوقاية الصحة الدولية ، كذلك رأى واضعوا ميثاق العصبة ، فى روح خيرة ، ضرورة اهتمام الأمم الأوربية بالأقليات العنصرية والدينية التى تعيش فيها ، وكذلك العناية بالجماعات الضعيفة المتأخرة التى بسطت عليها الدول القوية سيطرتها ، وهى الجماعات التى درجت الامبراطورية زمانا طويلا على أن تقوم علاقتها بها على مبدأ الوصاية كمبدأ لمباشرة سلطاتها وتأكيد نزعتها الخيرة تجاه الشعب المحكوم ونفعه ، ومن ثم فقد استقر رأى على انتهاج نفس المبدأ ( وهو مبدأ مأخوذ من القانون الرومانى ) فى حكم الاراضى التى استولى الحلفاء عليها من الامان والاتراك وهكذا لبس مبدأ الفتح الخشن الهمجى مسوح المبادئ الخلقية ( ٣٣ ) ، فاعتبرت الدول المتحالفة وشريكاتها دولا مندوبة من العصبة لإدارة الاملاك التى ضمت اليها ، والزمّت بأن تقدم فى فترات محددة حسابا عن قواتها الى لجنة خاصة من لجان العصبة ، وبذلك أصبحت الدول المهيمنة على المسرح السياسى تقوم بالوصاية على المستعمرات نيابة عن المجتمع الدولى ، مع الاشراف عليها من خلال لجنة الانتداب ، باسم تحقيق الرفاهية للدول الواقعة تحت الانتداب ، ومن ثم اتخذ الاستعمار قناعا مذهبيا سمي بالانتداب وكان من امانى الحلفاء المشتركة أن لا تكتفى الولايات المتحدة بتوقيع معاهدة فرساي فحسب ، وهى المعاهدة التى صنعت وفق أفكار الرئيس ولسن ومبادئه ، بل تنضم ايضا الى عصبة الامم ، لكن الولايات المتحدة خيبت فى هاتين الناحيتين آمال أوروبا ، فلم توقع امريكا معاهدة فرساي ، كما انها لم تنضم الى العصبة ومن ثم طاشت فجأة جميع الآمال ، وبخبر كل رجاء بأن تعلن انجلترا وأمريكا معا التخفيف من وطأة التعويضات التى فرضت على

المانيا ، كذلك احبطت الآمال فى المعاونة التى كان بمقدور أمريكا تقديمها بصفتها  
 عضوا من اعضاء العصبة عن طريق استخدام الضغط الاقتصادى كاداة فعالة لكبح  
 جماح أى دولة تحدثها نفسها بالتآمر على تفكير صانعوا السلام فى العالم  
 يعلق فيشر على عدم اشتراك الولايات المتحدة فى عصبة الأمم رغم دوره ، الفعال  
 فى الدعوة اليها كشكل جديد للنظام الدولى فيقول .. إن ما كان يحلم به الرئيس  
 ولسن مع شركائه الانجليز هو بناء عصبة امم تعمل على بسط السلام على الارض  
 ، بحيث تنظم فى هذه العصبة فى نهاية المطاف جميع شعوب الأرض ، ويكون فيها  
 الجنس الاجلوسكونى واسطة العقد ، وحكومات الامبراطورية البريطانية  
 والولايات المتحدة الأدوات الرئيسية لنشاطها واعمالها ونفوذها ، ولكن هذه الآمال  
 الكبيرة لم تعمر طويلا ، فعندما انعقدت الجمعية الأولى للعصبة بجنيف خريف  
 ١٩٢٠ ، لم يكن ممثلا بها غير اربع واربعين دولة ، ووقفت روسيا بعيدا عنها .  
 ولم تر العصبة يومئذ ان المانيا وتركيا وغيرهما من الدول الاعداء السابقة قد  
 بلغت درجة كافية من النضج يسمح باشتراكهما فيها . ولكن اخر ضربة وجهت  
 للعصبة تمثلت فى عدم تمثيل الدولة التى كانت موافقتها على قراراتها ، ومعاونتها  
 فى تنفيذها ، جوهرية فى قيام العصبة بالتزاماتها ، وهى الدولة التى وضعت سائر  
 الأمم ثقة كبيرة فى ميلها الى العدل ، وبعدها فى الهوى والغرض ، فقد نفضت  
 الولايات المتحدة يدها عن عمل رئيس جمهوريتها ، وأبت الانضمام الى  
 العصبة (٣٤) ومع ذلك فإن أية دراية عميقة بتاريخ أمريكا ، وأى أدراك عميق  
 لوجهة النظر الامريكية ، كانا كفيلين باتذار الأوربيين بأن من الطبيعى لأمريكا أن  
 تنفض يدها من أوروبا ، كما كان من الطبيعى لانجلترا أن تطلب من الالمان عن  
 البلجيك ، ولفرنسا أن تطالب بعودة الالزاس واللورين اليها ، ذلك أن أهل الولايات  
 المتحدة لم يدخلوا الحرب حينما انتهكت حيدة البلجيك ، أو حينما اغرقت الباخرة

لوزيتانيا ، وأما حزموا رأيهم على امتشاق الحسام ، حينما شرعت الغواصات الألمانية تغرق بواخرهم التجارية ، فوطئوا العزم على انزال القصاص بمن شنوا هذه هذه الحرب ، وحينما تم لهم ذلك رجعوا الى سياسة الانسحاب من الاشتباكات الأوربية وهى السياسة التى ورثوها من جورج واشنطن ، وهكذا لم يكن فى إمكان عصابة الأمم أن تكون خيرا من الدول الاعضاء التى تألفت منها ، فإذا كانت هذه الدول تبغى السلام ، فقد كان بمقدور العصابة على نحو ما أن تقدم الإدارة التى تمكنها من نيئه ، والمحافظة عليه ، لكن سواء أكانت هناك عصابة ، أم لم تكن ، فإن اية دولة تعقد العزم على اشهار السيف كان باستطاعتها أن تصل الى بغيتها(٣٥) .

تشكل العالم على نحو جديد بعد الحرب العالمية الاولى ، وأعيد رسم خارطة أوروبا السياسية على نحو يتفق الى حد ما مع الأسس القومية ، وتغير بالتالى نظام توزيع القوة والقواعد التى تستند اليها التفاعلات الدولية لصالح الدول المنتصرة بعد هزيمة اربع امبراطوريات ضخمة شكلت القوى الفعالة المؤثرة فى القرن التاسع عشر وهى : الامبراطورية الألمانية وامبراطورية النمسا والمجر ، والامبراطورية الروسية ، والامبراطورية العثمانية ، لكن إذا كانت تسوية فيينا فى عام ١٨١٥ قد دامت مدة تزيد عن نصف قرن ، فإن تسوية باريس ١٩١٩ لم تدم أكثر من عشرين عاما(٣٦) . فلم تلبث المانيا أن أخذت تغير وضعها السياسى الدولى بقوة الأمر الواقع عن طريق الفكر الفاشى ، ولما كان الفكران ينبعان من أصل واحد ، فقد تكون من الدولتين فى سبتمبر ١٩٣٧ مصكر عرف باسم مصكر المحور وفى الوقت نفسه كان الاتحاد السوفيتى يبزغ كأول قوة اشتراكية دولية عرفها التاريخ فى مواجهة الفكر الرأسمالى الغربى المتمركز فى فرنسا وانجلترا والولايات المتحدة ، وفى العشرين سنة التالية على انتهاء الحرب .

العالمية الأولى ، ظل الصراع يدور بين هذه المعسكرات الثلاثة المتناقضة ، على نحو لم يعد معه مفر من تحكيم السلاح ، ومن ثم كانت بداية الحرب العالمية الثانية في ٣ سبتمبر ١٩٣٩ ، تحالف المعسكر الرأسمالي مع المعسكر الاشتراكي ضد المعسكر الفاشي ، وانتهى الصراع بهزيمة المعسكر الفاشي هزيمة ساحقة ، واستسلام ألمانيا في ٧ مايو ١٩٤٥ . ثم استسلام اليابان في ١٤ أغسطس ١٩٤٥ ، وبذلك تهيأت الظروف لاعادة تشكيل خريطة العالم على نحو جديد لحساب الدول المنتصرة وهي بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي .

وإذا كانت تسوية فيينا قد استمرت أكثر من نصف قرن ، ودامت تسوية الحرب العالمية الأولى نحو عشرين عاما ، فإن تسوية الحرب العالمية الثانية أجهضت قبل ميلادها ، إذ سرعان ما نشب الصراع بين القوى المنتصرة فور انتهاء صراعها مع القوى المنهزمة . وانقلب اعداء الأمس الى حلفاء اليوم ، بينما انقلب حلفاء الأمس الى اعداء اليوم (٣٧) ، وهكذا تبدلت قواعد اللعبة السياسية وأعيد توزيع أدوار لاعبيها . فقد انقسمت القوى المنتصرة بعد الحرب العالمية الثانية الى معسكر رأسمالي تتزعمه الولايات المتحدة ومعسكر اشتراكي يتزعمه الاتحاد السوفيتي ، ومن ثم كان بداية الصراع بين المعسكرين فيما عرف باسم الحرب الباردة . وبعد أن كان الصراع في القرون السابقة يكاد يقتصر على أوروبا ، اتسعت مساحته وأصبح يمتد على مساحة العالم أجمع . وإذا كانت عصبة الأمم التي تأسست في أعقاب الحرب العالمية الأولى من منطلق تقديم نظام أمن جماعي يكفل تحقيق السلام لشعوب العالم أجمع لم يكن بمقدورها أن تكون خيرا من الدول الاعضاء التي تألفت منها والتي سرعان ما تصادمت ودب الشقاق بينها ، لذا فقد اتجه التفكير أثناء الحرب العالمية الثانية الى تقديم نظام جديد أقوى من عصبة الأمم ، ومن ثم كان ظهور ' الأمم المتحدة ' كنظام جديد للسلام يتفق مع متطلبات



المرحلة . وقد اتفق على ان يتألف من جمعية عامة يشترك فيها الاعضاء بالتساوى ، ومجلس أمن تكون له السلطة الحقيقية بهدف التوفيق بين مبدأ المساواة ونظرية الدول الحارسة للأمن ، كما تفق على إنشاء امانة ومحكمة عدل دولية ، وبالإضافة الى ذلك ، فقد أُنْتُفِقَ على إنشاء مجلس اقتصادى واجتماعى بناء على طلب الولايات المتحدة .

استاءت الدول الصغرى والوسطى من أصول التصويت فى مجلس الأمن فقد اتفق على أن يتمتع الاعضاء الدائمون بحق " الفيتو " وعلى ضرورة اجماع الدول الكبرى باعتبار هذا الاجمال " حيويًا لسير المنظمة " ، ومن ثم فقد كان للاعضاء الدائمين الذين يتمتعون بحق الفيتو سلطات أوسع من السلطات التى كانت لهم فى مجلس " عصبة الأمم " ، كما أن الميثاق لم يدخل فى صلب معاهدات السلام بخلاف ما حدث فى عام ١٩١٩ . وفى مؤتمر سان فرانسيسكو من ٢٥ ابريل الى ٢٥ يونيو ١٩٤٥ وضع ميثاق المنظمة الجديد ، ويتضمن ١٩ فصلا ١١١ مادة ، ومقدمة بليغة ، يتعهد فيها الموقعون بتسوية الخلافات الدولية بالطرق السلمية ، ونبذ استخدام القوة ، ويعلنون ايمانهم بحقوق الإنسان ، ومساواة حقوق الرجال والنساء ، والأمم الكبرى والصغرى ، ومناصرة الحريات الأساسية والتأكيد على حق الشعوب فى تقرير المصير(٣٨) .

ولا شك أن فعالية الأمم المتحدة ومدى مصداقيتها قد ارتبطت بالدرجة الأولى بمجلس الأمن وحده ، فسلطة الجمعية العامة مجرد سلطة استشارية ، وتوصياتها ليس لها أى تأثير ، أما بالنسبة لمجلس الأمن الذى تكون من ١٥ عضوا منهم خمسة دائمون لهم وحدهم حق النقض وهم الولايات المتحدة ، روسيا ، بريطانيا ، فرنسا ، والصين ، فإنه على وجه الدقة يشكل السلطة الحقيقية فى اتخاذ القرارات (٣٩) وعلى ذلك يمكن القول بأن القوى المتحكمة فى نظام العالم

فى أعقاب الحرب العالمية الثانية أصبحت خمس دول ، لكن إذا ما أردنا تحديدا أكثر دقة ، فى ضوء انقسام العالم الى معسكرين ، رأسمالى وشيوعى ، أمكن لنا القول بأن العالم فى اعقاب الحرب العالمية الثانية قد تشكل فى صورة جديدة بمقتضى قطبية ثنائية ، خضعت لها موازين القوى فى العالم المعاصر .

ومن الحرب الباردة وسباق التسلح بين المعسكرين الرأسمالى والشيوعى ، الى سياسة الوفاق الدولى ، مروراً بحركات التحرر الوطنى فى العالم ، وانتهاء باتحاد السوفيتى ودول أوروبا الشرقية واعادة توحيد المانيا ، اتجه العالم الى نظام عالمى جديد بدا بمقتضاه فى نظر البعض وكأنه نظام احادى القطبية فى ضوء خضوعه لهيمنة وسيطرة الولايات المتحدة وخروج الاتحاد السوفيتى - على نحو ما - من مسرح الصراع العالمى ، ولسنا هنا بصدد مناقشة وتقييم الآراء التى قيلت عن النظام العالمى الجديد من منطلق كونه احادى القطبية أو متعدد القطبية ، اما ما يهنا بالدرجة الأولى هو ارتباط النظام العالمى فى مساره التاريخى بتغيرات متلاحقة تعكس فى مجملها تغير هرم السلطة والنفوذ والقوة فى كل مرحلة ، فمن خلال بعض شواهد التاريخ تبين تنوع النظم العالمية وتفاوتها منذ انتهاء الحرب النابليونية حتى انتهاء الحرب الباردة بتنوع وتفاوت نظام وبناء القوى والقواعد التى حكمت التفاعلات والعلاقات الدولية من مرحلة الى أخرى ، وفى كل مرحلة كان النظام يؤكد مشروعيته ومصداقيته ومسوغات وجوده من خلال مجموعة من الشعارات والمقولات الاخلاقية ، المتتبع لها يكاد يجزم ، مع تباين القائلين بها ، وتنوع مراكز القوى التى ارتبطت بها ، انها تكشف عن بنية ثابتة تكمن وراء النظم المتتابة ، أن معالم النظام العالمى الجديد فى خطاب بوش فى قاعدة مونتهجرى يذكرنا بقرارات تسوية مؤتمر فيينا عام ١٨١٥ عقب انتهاء

الحروب النابليونية ، كما يذكرنا بخطب الرئيس ولسن وميثاق عصبة الأمم فى اعقاب الحرب العالمية الأولى ويذكرنا أيضا بميثاق الأمم المتحدة عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية . الشعارات والدعاوى الأخلاقية التى اتخذتها القرارات السياسية تكاد تكون واحدة مع تغير تشكيل خريطة العالم فى كل مرحلة وفقا لمصالح الدول المنتصرة فالفريق المنتصر - ايا كان - يدغم انتصاره بنفس الشعارات الأخلاقية التى أعتمد عليها الفريق المنتصر فى مرحلة سابقة ، وكأن هناك مقولات ومبادئ ثابتة تستند اليه النظم العالمية رغم تغيرها من مرحلة الى اخرى فى ضوء تغير هرم او نظام السلطة والنفوذ . فإذا ما تساءلنا عن كيفية تناول ودراسة النظام السياسى العالمى فى كل مرحلة من مراحله الا يكون بمقدورنا أن نتعامل معه ، كما نتعامل مع اللغة أو الاسطورة أو أى نظام رمزى بديل يقبل التحليل والفهم . لاشك أن الطابع الرمزى لنظام العالم أوضح من أن تخطئه العين المجردة ، فهو نص لغوى يصاغ فى لغة محددة لها مواصفات معينة ، وهو يشارك الاسطورة ، أو على الأقل يحاول أن يتوحد معها من ناحية طابعه العقائدى ، بما يعنيه من قدسية وتوقير والزام . ويمكننا أن نضيف فنقول بأن نظام العالم ، وهو فى اساسه نظام رمزى له بعدين بعد نظرى وبعد عملى ، فالبعد النظرى هو محتوى ومضمون ومدلول النظام وهو البعد المخزون فى عقل صناع النظام ، اما البعد العملى فانه يتمثل فى الممارسات التى تأتى بدورها اشارة ودلالة على النظام ، أى يمكن فهمها أستنادا الى ذلك النظام ، وكأننا هنا أمام ثنائية أشبه بثنائية اللغة والكلام ، وثنائية المدلول والبدال عند سوسير . فالنظام العالمى يبدو شبيها باللغة متى نظرنا اليه كمخزون نظرى فى عقل صناع النظام ، لكن فى تطبيقه وممارسته يبدو شبيها بالكلام ، مع الأخذ فى الاعتبار ، أن واقع التطبيق أو الممارسة أو الكلام يستمد دلالاته ومعناه من خلال الخزون النظرى أو اللغة بتعبير سوسير .

وبالتالى فلا يمكن أن نفترض خلو الكلام من اطار مرجعى نستند اليه وهو اللغة ، او خلو الممارسة من بعد نظرى يؤصل دلالتها ، والا افترضنا بذلك انعدام الصلة منذ البداية بين النظام وتطبيقه أو بين اللغة والكلام . وبالتالي فلا مجال لافتراض تباعد وقطعية بين الدال والمدلول ، فإذا كان سوسير قد شبه العلاقة بينهما بقطعة الورق الواحدة التى لا تستطيع أن تفصل إحدى وجهيها دون تمزيق الوجه الآخر ، فبوسعنا القول بأن الواقع العملى ، واقع الممارسة والتطبيق لكونه دلالة على مدلول النظام وفلسفته فانه ينبغى أن يأتى معبرا عنه بصدق ، وإلا اعتبرناه مجرد فتاع زائف لا يعبر عن النظام بقدر ما يعبر عن الايديولوجية الخفية المضمرة فى النظام ، أو ما سكت عنه النظام .

ومن ناحية أخرى نلاحظ أن سوسير فى دراسته للغة قد مال ناحية تجاوز تنوعات اللغة ومظاهرها المتغيرة فى سبيل تأكيد اهمية عناصرها السكونية الثابتة أو ثوابتها البنيوية . فقد كان علماء اللغة أكثر اهتماما بتاريخ كل لغة على حدة بالكشف عن أصولها التاريخية ، وما طرأ على أصواتها من تغير ، وجاء سوسير فاتجه إلى الاهتمام بكشف البنية الكلية للغة عن طريق تجميعها وإيقاف تطورها وتتابعها الزمنى ، ويتأثير سوسير حاول لفى شتراوس بدوره كشف التماثل بين اللغة والأسطورة ، فتعدد الأساطير فى كل العصور وفى كل الامكنة ليس أكثر من تكرار لمجموعة من الارتباطات فى كل الروايات الاسطورية ، وتعدد النصوص اللغوية بدوره يتجه لتوافق مجموعة صغيرة من العناصر اللغوية المحددة ، والحق أن البنيوية فى تجاهلها للنزعة التاريخية ونظرتها للتاريخ نظرة سكونية قد أكدت وجود ثوابت بنيوية مستترة فى كل المراحل التاريخية تكمن وراء التحولات للمتعاقبة من عصر الى عصر ، وبمقتضى ذلك يحق لنا القول بوجود قطيعة معرفية - الى حد ما - بين العصور المختلفة ، وقياسا على ذلك يصبح بوسعنا القول مع

أقطاب البنيوية ومنهم سوسير ليفي شتراوس بأن تعدد النظم العالمية في العصور المختلفة يكشف لنا عن ثوابت بنيوية مشتركة بينها وبالتالي يمكن تحديد الارتباطات والعلاقات الخاضعة لها ، وقد تكشف لنا هذه الارتباطات - كما إبان ليفي شتراوس في دراسته للأساطير - أن التشابهات ليست هي العلاقات الوحيدة القائمة بينها ، بل يمكنها أن تتصل ببعضها عبر العصور المتتالية عن طريق اختلافها عنها اختلافا منتظما .

البنيوية ليست بعيدة الصلة عن نظام العالم ، أو ما يسمى بالنظام العالمي الجديد ، فما الذي تعنيه البنيوية الاهتمام بالنظام أو الهيكل أو البناء العام الذي تنتظم بمقتضاه مجموعة من العناصر المشتتة والمتفرقة لتكتسب من خلاله وعن طريقه كل دلالة ومعنى ، فالنظام أو البناء هو وحده مصدر المعنى ، وبالنظر الى النظام العالمي نجد أننا متى افترضنا وجوده كنا بذلك قد أولينا الاهتمام للبناء أو النسق على حساب مقوماته وعناصره المختلفة ، ومن ثم يتبدى نظام العالم وكأنه لغة أو نسق محكوم باتساق داخلي يعطى لكل عنصر فيه معناه ودلالته ، وهو ما يعنى افتراض خضوع كل دول ، بل وثقافات وحضارات العالم ، لهذا النظام ، وإلا عد ذلك ، انتهاكا لحرمة النظام وهيكله العام ، فالشذوذ أو التمرد على النظام مرفوض بمنطق النظام نفسه . ولا شك أن العداء للذات - كما ذهب شولز - يشكل جزءا من جوهر البنيوية ذاتها ، بصرف النظر عن لونها السياسى الخاص ، ففي الرؤية البنيوية للإنسان ، أدى الوعي الجديد بطبيعة اللغة وعمليات التفكير الى وعى جديد بالعالمية الانسانية ، فالبنيوية تعادى القومية والذاتية بصفة عامة (٤٠) ومن ثم فنحن هنا وكأننا أمام لغة عالمية واحدة ، لا يهم تنويعاتها المتباينة ومظاهرها المتغيرة وممارساتها المتعددة ، بقدر ما يهم نظامها العام وعناصرها الثابتة ، ولعل ما يؤكد هذا توجهات العديد من الباحثين في النظر الى النظام

العالمى الجديد من زاوية استكشاف ما يميزه من هيكل أو بناء مغاير لما سبقه من نظم أخرى . وما يرتبط بذلك من اهتمام البعض برصد عوامل التهديد أو التفكك أو التحلل للنظام العالمى الجديد كالصحوة الاسلامية والقوميات المتصارعة . وهكذا يبدو النظام العالمى الجديد وكأنه نظام من المحرمات او التابو يعترض شرعية كل ما ينتقص من وحدته أو يهدد دعائمه ، ومتى أدخلنا فى الاعتبار تبعية المعنى للنسق أو البناء أو النظام ، باعتبار انه لا وجود للمعنى منفصلا عن البناء ، كان علينا بالتالى استنباط المعنى الذى يترتب على البناء ، وليس المعنى الذى نحاول أن نلصقه أو نلحقه به ، وهو المعنى الدخيل أو المفتعل الذى يأتى تبريرا للنظام أو للبناء باعتباره ايدىولوجية له . ولا شك أن معنى النظام لا بد وأن يجد على نحو ما مصداقيته فى الواقع والطبيعة ، وعلى حد رأى ليفى شتراوس يمكن القول بأن الطبيعة منذ البداية مليئة بالثقافة ، بل يمكن القول بأن الفكر والمنطق باطنيين فى الطبيعة والحياة ، ويوسفنا أن نمضى خطوة أبعد فنعدى ، ولو على نحو مفتعل ، امكانية دراسة نظام العالم على نحو مشابه لنظام القرابة فى المجتمع البدائى عند ليفى شتراوس ، ففى دراسة ليفى شتراوس عن البنى الأولية للقرابة فى المجتمع البدائى لاحظ أن نظم الزواج باعتبارها نظاما أولية يمكن أن تقدم لنا نظرية عامة حول القرابة ، تلك أن المبادئ التى تضعها لتنظيم تبادل النساء لا تقتصر على المجتمع البدائى وحده ، بل هى مبادئ عامة لكل المجتمعات ، أى أن هذه النظم تجد مصداقيتها واقعا من خلال العمل بها ، وأن بدت مختلفة فى البنى المعقدة نتيجة للعديد من العوامل .

وبالنظر الى الخطاب السياسى لنظام العالم كنص لغوى ومنتج ثقافى من صنعية-ويؤيرة سياسة القوى العظمى فى العالم ألا يمكن أن نتعامل معه لا باعتباره مجرد نص أدبى يضاف الى مجموعة النصوص الادبية ، نندوقها فنتقبلها أو

نرفضها ، بل نتعامل معه من منطلق كونه منطقاً للعالم ، وبناءً له . وان كان من صياغة مترنخ أو ولسن أو بوش أو غيرهم ؟ والحق أن الخطاب السياسى للنظام العالمى ليس مجرد خطاب فردى ، بل هو خطاب جمعى ، تتمثل فيه طبيعة الصراعات والعلاقات الدولية فى ضوء القوى المهيمنة التى توجه النظام العالمى ، وهو يشق طريقة بقوة وصلابة حتى لو أصطدم بالطبيعة البشرية وفرض عليها بقوة السلاح فهو ليس موضع جدل أو نقاش ، أنه يقدم نفسه كقانون وضعى للعالم ، بل كقانون اسطورى بما يحمله من قدسية وتوقير . ومتى تساعلنا عن مشروعية الخطاب السياسى لنظام العالم باعتباره قانوناً ومنطقاً له كان علينا أن نتجه الى تحليل مضمون الخطاب وهنا قد نواجه تقابل حاداً بين مستويين من التحليل ، المستوى الاخلاقى من ناحية ، والمستوى السياسى من ناحية أخرى ، فإذا ما بدأنا بالمستوى الظاهرى وهو المستوى الذى يتقدم ويواجهنا فى البداية لوجدنا أنه يتضمن من الدلالات ما يجعلنا نسميه على نحو ما بالمستوى الأخلاقى ، وهنا تأتى الافكار الاخلاقية النبيلة كالدعوة الى توطيد التعاون بين جميع الدول والأمم والاحترام المتبادل فيما بينها والتعامل العادل مع جميع الشعوب والحد من التسلح وحل المنازعات الدولية بالطرق السلمية ومواجهة التحديات المشتركة للإنسانية كمشكلات البيئة والتلوث واحترام حقوق الانسان الى غير ذلك من الدعاوى الاخلاقية والاصلاحية التى نجدها عادة عند رواد الاصلاح والتجديد . ولا شك أن مثل هذه الدعاوى تبدو الى حد ما مشتركة ومشاعة بين العديد من النظم العالمية بدءاً من الخطاب السياسى لمؤتمر فيينا عقب الحروب النابليونية وانتهاء بخاطب بوش فى اعقاب حرب الخليج ، مما يجعلنا نجزم بوجود بنية ثابتة على نحو ما وراء الخطب السياسية البليغة للنظم العالمية المتعاقبة ، لعل أبرز ما يميزها منحائها الاخلاقى الواضح . ولما كان يصعب علينا أن نتعامل مع ساسة

العالم باعتبارهم مصالحين وفلاسفة أخلاق ، كان علينا بالتالى أن نتجه الى المستوى الثانى من التحليل ، وهو المستوى المستتر والخفى ونعنى به المستوى السياسى ، وتحديدنا نقصد به هيكل القوى والنفوذ فى النظام العالمى ، وهنا بوسعنا القول بوجود بنية مستترة وراء النظم العالمية السياسية تؤكد على نحو ما خضوع النظام لقوى تهيمن عليه وتمسك بزمام اموره وتوجهه وترعاه بالشكل الذى تراه ، وفى هذا المجال يمكن الإشارة الى توجهات العديد من الباحثين فى النظر الى قوى النفوذ فى النظام العالمى الجديد من منطلقات متباينة توضح فى مجملها إمكانية وجود عدة نماذج للنظام العالمى المستقبلى منها النظام الاحادى القطبية والنظام الهرمى والنظام المتعدد الأقطاب والنظام الثلاثى الأقطاب القارية ، ومع تباين هذه النماذج ، لكنها فى النهاية تكشف لنا وجود بنية سياسية تتعلق بتنظيم هيكل أو نظام السلطة فى النظام ، ومن ثم فإن البنية السياسية هى البنية المحورية فى أى نظام سياسى يدعى العالمية ، وليست البنية الاخلاقية سوى قناع يخفيها ويحجبها ، فإذا كانت البيئة السياسية تؤكد على نحو ما معانى الهيمنة والسيطرة والسلطة والنفوذ والوصاية والفعالية فإن البنية الاخلاقية تؤكد قيم المساواة والعدالة والندية والاحترام المتبادل وحقوق الانسان والتعاون الدولى ، وبالتالى يمكن القول بان البنية السياسية هى البنية الايديولوجية الخفية التى تستتر وراء المقولات والشعارات الاخلاقية التى تشكل البنية الاخلاقية ، وهى البنية التى ينبغى أن نتوجه اليها بالدرجة الأولى ولعل توجهنا اليها على هذا النحو يعد أكثر اتساقاً وتوافقاً مع تعاليم البنيوية ، باعتبار اننا نتجاوز المستوى السطحى الظاهرى للوقائع الاخلاقية من أجل اكتشاف وتحديد العلاقات الخفية الكامنة فيها وهى علاقات السلطة وحدها ، ولو لم نفعل ذلك لوقعنا فى شرك الزيف الأخلاقى للنظام العالمى . ليكن توجهنا الى شبكة وعلاقات القوى والسلطة والنفوذ بدلا من عالم النوايا والدعاوى



والضمان والطموحات الأخلاقية ، فالنوايا والضمان تخص أصحابها وحدهم ، وبسبب طبيعتها الذاتية فإنه يصعب دراستها ، لكن شبكة وعلاقات السلطة والقوة والنفوذ ولها من الخصائص الموضوعية ما يجعلها موضع البحث والدراسة ، ويجعلها بالتالى قادرة على تفسير المستوى الأخلاقى وتحديد الدلالة الحقيقية له . فنظام فيينا بما تتضمنه من مبادئ أخلاقية كمبدأ التخلّى عن القوى كقاعدة للتملك يجد تفسيره فى إعادة تشكيل الخارطة السياسية الأوروبية وعلاقات السلطة والنفوذ على نحو جديد بما يعنى عودة النظام السياسى القديم ، ونظام عصبة الأمم بكل ما تتضمنه من قيم وأخلاقيات ، لكنه فى نهاية الأمر نظام وصاية من قبل الدول العظمى على الدول الصغرى وعلى حد تعبير فيشر ، فقد لبس مبدأ الفتح الخشن الهمجى مسوح المبادئ الأخلاقية ، فاعتبرت الدول المتحالفة وشريكاتها دولا منتدبة من العصبة لإدارة الاملاك التى ضمت اليها ، ومن ثم فإن نظام الانتداب عندما افتعلته العصبة لتحقيق الرفاهية والتنمية للدول الواقعة تحت الانتداب هو فى حقيقة امره نظام استعمارى جديد ، ونظام هيئة الأمم المتحدة ، بكل اجهزته ومنظّماته التربوية والتشريعية والاقتصادية والعلمية والثقافية ، وبكل مضامينه الأخلاقية ، هو بالمثل نظام هيمنة من خلال خمسة دول لها حق العضوية الدائمة فى مجلس الأمن ولهم وحدهم دون غيرهم حق النقض ( الفيتو ) . ويأتى النظام العالمى الجديد فيؤكد بدوره ، بعد استهلاله بمجموعة من الدعاوى الأخلاقية النبيلة ، واقعا سلطويا جديدا ، يراه البعض على انه إعلان صريح بهيمنة وسلطة وسطوة قطب واحد على العالم كله . وهكذا فإن النظام العالمى باعتباره نظاما سياسيا هو نظام سلطة فى المقام الأول ، وبالتالى فإن علينا أن نتوجه الى المعنى الذى يترتب عليه كنظام سلطة وليس المعنى الذى يبرره ويدعمه كنظام اخلاقى . فإذا كان النظام العالمى احادى القطبية ، فإن المعنى المستفاد من هذا البناء يفيد

تبعية العلاقات والتفاعلات الدولية للقطب الواحد المهيمن هيمنة عسكرية وسياسية واجتماعية واقتصادية وايضا بتحية ثقافية حضارية ، وإذا كان النظام العالمى يؤكد تعددية الأقطاب فى ضوء تباين عناصر القوة والنفوذ ما بين قوة عسكرية واستراتيجية واقتصادية ومالية فإن النظام العالمى بدوره لابد وان يأتى انعكاسا للقوى المتحركة فيه ، وعلى ذلك فإن النظام العالمى لابد أن يكون معبرا بصدق عن ترتيب وتنظيم عناصر القوى التى يتشكل منها ، وليس انعكاسا للدعاوى والمبادئ الأخلاقية التى يطرح نفسه من خلالها .

ان نظاما لا تشارك كل دول العالم فى صياغته وصناعته وابداء الرأى فيه هو نظام ديكتاتورى استبدادى يهمل دور البعض على حساب تأكيد سطوة وسلطان البعض الآخر ، ومثل هذا النظام هو وحده الذى يفرز معناه فى اتجاه صناعة ومشرعية ، ومن ثم فإن التصورات التى يمكن أن تستفاد من هذا النظام يمكن أن تكون على النحو التالى :

- \* تكريس التفاوت بين الدول والشعوب على جميع المستويات العسكرية والعلمية والتكنولوجية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية .
- \* تأكيد العنف فى ادارة العلاقات بين الدول وبالتالي تسوية المنازعات بالوسائل العسكرية أو الضغوط الاقتصادية .
- \* تجاهل القيم الإنسانية والأخلاقية كالحرية والديمقراطية والمعاملة العادلة لجميع الشعوب وحقوق الانسان واحترام قواعد القانون الدولى والشرعية الدولية .
- \* انعدام وجود الحوار الحقيقى بين الحضارات والثقافات وتجاهل مبدأ النسبية الثقافية بما يعنيه من تجاهل الخصوصيات الثقافية الحضارية للمجتمعات ، وبالتالي محاولة فرض بعض القيم باعتبارها عالمية لا تتعلق بمجتمع دون غيره ، رغم كونها مجرد تعبير عن ثقافة الأقوى عالميا .

مثل هذه التصورات هي التي يمكن أن تستفاد من نظام يتشكل من خلال وبواسطة علاقات القوى وحدها ، ولا يهم بعد ذلك أن يكون النظام قديما أم حديثا . ويمكننا ملاحظة عمق الفجوة بين الشعارات والقيم التي طرحها بوش في اعقاب حرب الخليج والصقها بالنظام العالمي الجديد من جهة وبين الممارسات الفعلية على أرض الواقع الفعلي من جهة اخرى . فالقيم الخلقية والمبادئ الانسانية النبيلة التي جاءت على لسان بوش وهي الحرية والديمقراطية وحقوق الانسان والتضامن الدولي في مواجهة العدوان واحترام القانون الدولي والشرعية الدولية والحد من ترسانات الاسلحة ..... تشكل في مجملها يوتوبيا من المبادئ والمثل العليا لا تقل في نبيلها وسمو غايتها وروعة صياغتها عن غيرها من اليوتوبيات التي بلورها الفلاسفة على مر تاريخ الوعي الانساني ، بل قد تفوقها في طرحها لمبادئها على نحو مباشر بسيط وتلقائي وسهل وبعيد عن تعقيدات ومصطلحات الفلاسفة التي قد يصعب على العامة تفهمها ، مع الأخذ في الحسبان أن اليوتوبيا هنا جاءت على لسان رئيس الدولة التي بدت للبعض وخاصة بعد سقوط الاتحاد السوفيتي باعتبارها القطب الأوحده المهيمن على العلاقات الدولية ، اما بقية اليوتوبيات التي عرفتها البشرية فإنها جاءت على السنة فلاسفة لا يملكون من أمور الدنيا شيئا غير تأملاتهم الفلسفية وحدها ، وشتان بين الفكر الذي تشرعه وتدعمه وتفرضه السلطة والنفوذ والفكر الذي يطرحه الفيلسوف مستندا الى قوة العقل والمنطق ، ولا يعني هذا بطبيعة الحال انحيازاً لفكر أصحاب السلطة والسلطان بقدر ما يعني أهمية اتخاذ الحيطة والحذر من أقوالهم ودعاويهم والشك في مصداقيتها ، أو على الأقل تقويضها ووضعها بين قوسين ، خصوصا متى كانت مصالحهم واضحة في غرسها والدفاع عنها ، وهنا تبدو اليوتوبيا وكأنها قد صممت خصيصا لخدمة غايات وأهداف خاصة بأصحابها ، وتأتي الممارسات العملية كمحركات واقعية في

الحكم على مصداقية اليوتوبيا أو النظام العالمى الجديد ، فإذا صدقها الواقع بما يتضمنه من ممارسات فعلية كان هذا دليل صدقها وان كذبها كان هذا دليل بطلانها ، وكان هذا ايضا دليل كونها مجرد دعوة مضللة خادعة أو ايديولوجية مقنعة تخفى مصالح أصحابها ، كما تخفى الدلالة الحقيقية لها ، ولا غرو بعد ذلك ، أن أقترن النظام العالمى الجديد بالايديولوجيا ، ليس بالمعنى الذى يؤكد الفصل والقطيعة بينهما كما أدعى فوكوياما ، وانما على العكس من ذلك ، بالمعنى الذى يؤكد توحيدهما فى كيان واحد . ومن هذا المنطلق نتجه الى الواقع الفعلى ، واقع التطبيق والممارسة ، وليس واقع النظر والتأمل ، لنرى الى اى حد تفاعلت شعارات ومقولات النظام العالمى الجديد ، بل وكل نظام يدعى صفة العالمية ، مع هذا الواقع . ولسنا نفتعل شيئا جديدا ، أو منطقا مخالفا ومغايرا لمنطق التفكير البرجماتى لدى فلاسفة المجتمع الأمريكى ، بل اتنا نستقى منهم منهجهم فى التفكير لنتعامل به مع شعارات النظام العالمى الجديد ، فالفجوة الهائلة بين دول العالم الغنية ، ودوله الفقيرة لا يمكن أن تخطئها العين المجردة ، مما يؤكد انعدام العدالة فى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية بصورة مطلقة ، ويكفى أن نطلع على التقرير الثالث عن التنمية البشرية الذى اصدره البرنامج الاغاثى للأمم المتحدة منتصف عام ١٩٩٢ متضمنا مجموعة من الحقائق الدامية المفزعة أقل ما يقال عنها انها تصدم الضمير الانسانى وتتعارض مع كل القيم والمثل العليا التى عرفتتها الانسانية على مر عصورها فيكفى أن نعرف أن ٢٠٪ من سكان العالم يحصلون على ٨٢,٧٪ من مجموع دخل العالم بينما الـ ٢٠٪ من سكان العالم الأكثر فقرا يحصلون على ١,٤٪ من دخل العالم والـ ٢٠٪ الاقل فقرا يحصلون على ١,٠٩٪ من دخل العالم وهناك ٢٠٪ ثالثة فقيره تحصل على ٢,٣٪ من دخل العالم ، وهذا يعنى أن ٦٠٪ من سكان العالم يحصلون على ٥,٦٪ من أجمالى دخل العالم .

وتستهلك الدول الغنية حوالى ٧٠٪ من الطاقة العالمية ٧٥٪ من معادن العالم و ٨٠٪ من اخشابها ، و ٦٠٪ من طعامها ، وفى الوقت نفسه يوجد فى الوقت الراهن حوالى ٢٣٠٠ مليون من البشر يفتقدون الى خدمات الصرف الصحى و ١٣٠٠ لا يستطيعون الحصول على مياه الشرب الصالحة ، هذا بالاضافة الى انتشار المجاعات فى العديد من الدول الأفريقية فى الوقت الذى تعاني فيه بعض دول الشمال من التخمّة (٤١) . ومن ثم فإن خسارة دول الجنوب نتيجة الاوضاع غير المتكافئة فى العلاقات التجارية والمعاملات المالية الدولية تمثل اضعاف ما تحصل عليه هذه الدول من معونات خارجية وإذا كان التفاوت الاجتماعى والاقتصادى على مثل هذه الدرجة الرهيبة من التفاوت بين الدول الغنية والدول الفقيرة ، فانه من ناحية أخرى يعكس تفاوتاً علمياً وتكنولوجياً وعسكرياً .

وتأتى الى واقع الممارسة للقيم والمبادئ الإنسانية كالحرية والديمقراطية وحقوق الانسان والشرعية الدولية فنجدها أشبه بالشعارات الجوفاء والمفارقة والمتعالية والبعيدة كل البعد عن أرض الواقع . إذ كيف تتفق مثل هذه الشعارات مع تنظيم دور مجلس الأمن على حساب الجمعية العمومية ؟ وكيف تتفق مع احتكار حق النقض فى قرارات مجلس الأمن لخمس فقط من اعضائه ؟ وكيف تتفق مع تطبيق الولايات المتحدة مبدأ الشرعية الدولية بصورة انتقائية بالشكل الذى يخدم مصالحها وحدها ؟ فإذا كانت الشرعية الدولية قد تحركت على نحو فوري تجاه العراق أثر احتلاله للكويت فى الثمانى من أغسطس ١٩٩٠ كما تحركت وفرضت حصارها الفعال على ليبيا ايان أزمة لوكربى فإن الشرعية الدولية من ناحية اخرى اغضت العين وأخرست اللسان وحجبت الضمير عن كل انتهاكات اسرائيل المسافرة لكل قواعد القانون الدولى . فى عام ١٩٤٨ اغتالت اسرائيل الكونت برنادوت مبعوث الأمم المتحدة الى فلسطين ، وفى ١٨/٤/١٩٩٦ ضربت اسرائيل مقر الأمم

المتحدة فى قانا وحولته الى اشلء من جثث الضحايا المدنيين من الأطفال والنساء والشيوخ لتؤكد بذلك استحقاقها بهيية وكرامة المجتمع الدولى . وعندما اجتمع مجلس الأمن لبحث العدوان نهضت الولايات المتحدة كعادتها لتبريره ومساندته فاختضعت مجلس الأمن لإرادتها الحديدية وهددت باستعمال حق الفيتو فى مواجهة أى قرار يدين اسرائيل ، ولم تكف بذلك ، بل حذرت سفيرتها وقتئذ مادلين اولبرايت من تبني الجمعية العمومية أى قرار يتعارض مع مجلس الأمن حفاظا على وحدة وعدم انقسام الأمم المتحدة وعدم تناقضها مع نفسها . وعندما نشرت الأمم المتحدة تقرير واقعة الاعتداء المتوحش على قانا ، اعلنت الولايات المتحدة ثورتها العارمة فى مواجهة امينها العام بطرس غالى وتوعدته بعدم تجديد ترشيحه فترة ثانية ونجحت بالفعل فى استبعاده رغم موافقة جميع الدول الاعضاء على اعادة ترشيحه .

وعلى مرأى من العالم كله نفذت محاولات ابادة شعب كامل وهو شعب البوسنة والهرسك ياساليب لا تقف فى وحشيتها وضراوتها عن اساليب النازية فى القتل والفنك والاعتماد وعندما تحركت المنظمة الدولية بقيادة الولايات المتحدة فإنها تحركت فى تباطىء مذل يفوق حركة السلحفاة . وهى وأن هددت وافتعلت بعض الطلعات الجوية على صرب البوسنة ، فإنها بدت وكأنها أشبه بتدريبات عسكرية ، لا فعالية أو تأثير لها ، فلا يوجد أى مجال للمقارنه بينها وبين الهجوم الكاسح على العراق ، وينتهى الموقف بغرض الحل الذى يكافىء المعتدى ويؤكد مشروعية منطق القوة ، فلا يجد عزت بوجفيتش رئيس البوسنة كلمات يعبر بها عن اضطراره لقبول قرار المجتمع الدولى ممثلا فى الولايات المتحدة سوى وصفه للحل بكونه اشبه بجرعة الدواء المر التى لا مفر منها .

وهكذا أتخذ العنف طريقه الى العلاقات الدولية ، وتلاشت طرق مواجهته بموازيين ومعايير واحدة ، فالاجراءات الحاسمة تتخذ متى كان يتعارض مع مصالح القوى المهيمنة على النظام العالمى ، واقصى اجراء يتخذ ضده هو المطالبة بضبط النفس أو أبقاء الاوضاع على ما هى عليه بصورة لا تلحق الضرر بالطرف الأقوى فى العدوان بل قد تسوغ له مشروعية عنفه وتكافئه إذا لزم الامر .

وإذا كان النظام العالمى الجديد قد نادى بضرورة تخفيف ترسانات الاسلحة وأخضاعها للمراقبة وأخذ على عاتقه تمديد معاهدة حظر أنتشار الاسلحة النووية ، فإن سباق التسلح مضى على قدم وساق . بل تشكل تجارة السلاح مصدرا هاما من مصادر الدخل القومى للعديد من الدول المصدرة له . وفى الوقت الذى فرضت فيه القيود الدولية والخطر الشامل للاسلحة على الدول التى خرجت من نطاق الحماية الامريكية كالعراق وإيران وليبيا ، فإن أمريكا لم تكف بتزويد اسرائيل بكل احتياجاتها من الاسلحة ، بل منحتها أيضا حق انتاج بعض أنظمة الصواريخ الأمريكية المتقدمة مثل الباتريوت وآرو . وبينما أخذت أمريكا على عاتقها دعوة جعل منطقة الشرق الأوسط منطقة خالية من السلاح النووى فإنها تجاهلت كلية مخزون اسرائيل من الاسلحة النووية . ويأتى مؤتمر التمديد والمراجعة لمعاهدة عدم انتشار الاسلحة النووية ليتخذ قراره بالتمديد الابدئ للمعاهدة مؤكدا بذلك اختلال التوازن فى العلاقات الدولية . فإذا كانت الدول التى وافقت على التمديد اللانهائى للمعاهدة وعددها ١٠٥ دولة رأت فى ذلك التمديد مصلحة لها ، فقد رأت سبعين دولة أخرى أن التمديد يمثل خلا واضحا فى اسلوب إدارة التعاقبات الدولية ، باعتبار أن اجبارها على الانصياع لقرارا تهديد امنها بشكل مباشر أو غير مباشر تحت دعوة ان دولا اخرى قد وافقت من شأنه أن يعمق الإحساس بالاحباط واليأس من افتقاد النظام الدولى - بعد انتهاء الحرب الباردة للعدالة فضلا عن الموضوعية

، وبينما بدت اسرائيل سعيدة بعدم تقديمها لاي تنازل فيما يختص بقصية شاطها النووى ، الا ان الاسلوب الذى عالجته به الولايات المتحدة مسألة تمديد المعاهدة وسعيها إلا تتعرض اسرائيل لاي ضغوط ، والا يذكر اسمها فى القرار الخاص بالشرق الأوسط ، وهو الامر الذى استحق عليه الرئيس كلينتون الشكر من اسحاق رابين ، جعل من مؤتمر التمديد والمراجعة مجرد فصل من فصول الصراع الدولى النابع من الرغبة الهيمنة وفرض الأمر الواقع بالقوى العسكرية ليس فقط فى الشرق الأوسط وإنما فى العالم كله . ولا غرو بعد هذا أن أعلن شيمون بيريز بعد انتهاء مؤتمر المعاهدة أن اسرائيل ستمنع طهران من امتلاك قوة عسكرية نووية ، وهكذا تلاشت عالمية المعاهدة وضمانها لامن جميع الدول بشكل متوازن واعتمادا على أسس لا تتغير بتغير موقع الدول من خارطة التحالفات الدولية ، وتأتى اتفاقية الدفاع المشترك بين الولايات المتحدة واسرائيل وعلان امريكا على لسان وزير دفاعها لشيمون بيريز وللعالء كله بأن امريكا حريصه على التفوق النوعى لجيش اسرائيل تأكيداً صريحاً على تجاهل مبادئ العدالة فى امتلاك الاسلحة . وفى ديسمبر ١٩٩٥ اعلنت الولايات المتحدة رفضها التوقيع على المعاهدة التى ابرمتها دول جنوب شرق آسيا ( آسيان ) فى قمته التى عقدت فى باتوكوك الخاصة باعلان منطقة جنوب شرق آسيا خالية من السلاح النووى ، والحجة التى استندت اليها فى تنصلها من التوقيع على المعاهدة تنطلق من ادعائها أن بنود المعاهدة لا تتفق مع مبادئ قانون البحار ومع حرية البحار من منطلق أن مبدأ " المرور " فى البحار العالية كما هو مقرر فى اتفاقية جنيف للبحار العالية ( ابريل ١٩٥٨ ) التى لا تقبل - بطبيعتها الجغرافية - وضع اليد أو الحيازة . ومن ثم لا تدخل فى الملكية الانفرادية لأى دولة من الدول . ومن ثم رأت الولايات المتحدة أن الموافقة على معاهدة " اعلان منطقة جنوب شرق آسيا خالية من الاسلحة النووية على ما هى



عليه دون تعديل يعنى التفريط فى حقوق اعطاها القانون الدولى للدول وبالأذات حق المرور الحر فى البحار العالية ( أى تلك الاجزاء من البحار التى تأتى بعد المياه الداخلية والمياه الإقليمية للدول الشاطئية ) ويلزمها بقيد ' المرور البرى ' الذى تتمتع به الدول الشاطئية فقط بالنسبة لمياهها الداخلية ومياهها الإقليمية ، الذى يشترط أن يكون مرور السفن غير ضاء بالنسبة للدول الشاطئية . وهكذا أرادت الولايات المتحدة أن تتمتع بحق المرور الحر لسفنها النووية فى المناطق التى حددتها معاهدة دول الآسيان كمنطقة خالية من الاسلحة النووية .

وعلى نحو ما تكرر هذا الموقف ازاء معاهدة افريقيا يجعل القارة الأفريقية منطقة خالية من الاسلحة النووية ، المعروفة باسم " معاهدة بلندايا " نسبة الى المحطة النووية التى ازالتها دولة جنوب افريقيا ، وهى المعاهدة التى وقعتها ٤٩ دولة أفريقية من أصل ٥٣ دولة أفريقية فى مؤتمر خاص عقد بالقاهرة فى ١١ أبريل ١٩٩٦ . فقد وقعت أربع دول من الدول الخمس النووية الكبرى وهى لولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا والصين على ملحقين لتلك المعاهدة يلزماتها بعدم استخدام الاسلحة النووية أو التهديد بها ضد أى من الدول الأفريقية التى تشملها المعاهدة أو اجراء تجارب نووية على أراضيها . ورفضت روسيا التوقيع بحجة وجود قاعدة عسكرية امريكية فى جزيرة ديجو جارسا فى المحيط الهندى التى تستأجرها الولايات المتحدة من بريطانيا وتستخدمها لتخزين اسلحة نووية . وهكذا لم يأتى توقيع الدول الأربع على ملحقى المعاهدة بريئا أو عفويا بل جاء بناء على إدراج الدول الأفريقية بندا ضمن المعاهدة يترك لكل دولة حرية السماح بمرور الدول الكبرى النووية على التوقيع على بروتوكولات المعاهدة .

وهكذا تتسع الفجوة بين دول العالم الثالث التى تسعى طواعية الى الالتزام بتحريم الاسلحة النووية وبين الدول الكبرى الغربية الحريصة على امتلاك هذه الاسلحة ، والتمتع بحق المرور الحر فى أى بحار فى العالم دون اكرثا بمصالح الشعوب .

وفى ضوء تكريس التفاوت بين الشعوب على جميع المستويات العسكرية والتكنولوجية والإقتصادية والإجتماعية والطابع الانتقائى لتطبيق مبادئ الحرية والديمقراطية والشرعية الدولية وسباق التسلح واتعدام وجود معايير عادلة تطبق على جميع دول العالم بشأن امتلاك الاسلحة النووية ..... فى ضوء كل هذا ينتفى القول بإمكانية وجود حوار حقيقى بين الحضارات والثقافات على مستوى الندية والاحترام والتواصل الحقيقى ، أن نظاما يطرحه الكبار ويخضعونه لسيطرتهم وتوجهاتهم ويمقتضاه يتم تهميش دور الصغار ، مهما قيل عن قيمة وأخلاقياته ، فإنه فى نهاية المطاف نظام القوة وحده ، والأقوى عسكريا وتكنولوجيا واقتصاديا يستطيع أن يمسك بزمام المبادرة ويمكنه نشر قيمه وأطره الفكرية والثقافية ، ويمكنه بالتالى أن يضى عليها طابعا عالميا ، وبالتالى لا مجال لمبدأ النسبية الثقافية والتعددية الفكرية ، وفى هذا الصدد يمكننا الإشارة الى أهمية الندوة التى عقدها مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت بتاريخ ١٧-٢٠ ديسمبر ١٩٩٧ تحت عنوان ' العرب والعولمة ' ، وفى إطار اتفاق غالبية الآراء ، الذى كثيراً ما وصل الى حد الإجماع - على حد قول أ.د. اسامه الخولى - يمكن ملاحظة ما يلى :

١- أجمع الكل على أننا لسنا أمام أمر طارئ ، ولا قطيعة ثورية مع الماضى القريب . بل إننا إزاء عملية تاريخية ، كما ذكر فى جلسة العمل الأولى .

٢- أجمع الكل على أن الابتكار والاستنكار موقفان غير مقبولين إزاء ما نواجهه .. فالهدف ليس نقد الظاهرة ، بل فهمها وتحليلها وبلورة ردود الفعل المثلى إزاءها .

- ٣- أن الرأى هو أن ركيزة الظاهرة الأساسية اقتصادية فى طبيعتها ، وأن أدواتها هى الشركات المتقدمة القوميات ... وإن كان هذا لا يعنى بالطبع تجاهل تجلياتها الأخرى فى المجالات السياسية والعسكرية والثقافية والإعلامية .
- أن الكثيرين أكدوا على انتقائية الظاهرة كما نرى تجلياتها اليوم على أرض الواقع ، وبعبارة عن الشعارات البراقة والمطروحة حول الديمقراطية أو حقوق الإنسان . هى تفتح أسواق العالم لمنتجات دعائها الكبار وتوحد أمام منتجات الدول النامية . وفى وجه العمالة التى كانت ترحب بمجيئها فى ما مضى . العولمة فى الشمال والهيمنة فى الجنوب ليستا ظاهرتين منفصلتين ، اتهما عملية واحدة طبيعية ومتوامة ، والتناسق بين أجزاء المنظومة الدولية هو الأصل .
- أن الغالبية ترى أن الولايات المتحدة الأمريكية هى الفاعل الرئيسى فى عملية إعادة إنتاج نظام هيمنة جديد تحت شعار العولمة ، وأن العولمة كما نعرفها اليوم عولمة أمريكية أساساً ومحاولة لعولمة نمط الحياة الأمريكى .
- أن الكل مدرك لأهمية الدور الذى تلعبه التطورات التكنولوجية الحديثة ومقدر لها ، وبالذات فى مجال الإعلامية بمعناها العريض الذى يشمل الإلكترونيات الحديثة وتطبيقاتها المتلاحقة بسرعة مذهلة فى كثير من مجالات الحياة .
- أنه فى مسألة البعد الثقافى للعولمة كان هناك اتفاق كبير على أن العولمة سلاح خطير يكرس الثنائية وانحطاط الهوية الثقافية الوطنية . السيادة الثقافية تنهار بتزامن ضغوط الخارج فى اخفاقات مؤسسات الداخل . وسيادة ثقافة الصورة واستبدال " السمعى - البصرى " بالثقافة المكتوبة كأداة للنظام الثقافى المسيطر أصبحا المصدر الأقوى لبناء القيم والرموز وتشكيل الوعي والوجدان .

- أن الهجوم الكاسح للعولمة سيؤدى الى الارتداد نحو التشبث بالثقافة القومية ، إلا أن المعركة ستكون خاسرة ما لم تتحول المقاومة الى مقاومة إيجابية تتسلح بأدوات ثقافية العولمة نفسها القائمة على أساس اقتصادى - علمى - ثقافى متين. التركيز على الثقافة نوع من الهروب من المواجهة فى مجالات الاقتصاد والسياسة والعلم والثقافة . التبعية الثقافية هى نهاية عمليات السيطرة الكلية التى تبدأ فى المجالات الأخرى (٤٤) .

ولا شك أن نقاط الاتفاق السابقة تؤكد على نحو ما أننا أمام نسق أو بناء قيمى ، وإن يتبلور على نحو نحدد قاطع بعد ، وهو نسق لم يشارك عالمنا العربى والإسلامى ، كما لم تشارك دول العالم الثالث ، كما لم تشارك المجتمعات البدائية فى صنعه ، بل لقد فرض علينا ، والتحدى الذى يواجهنا ينبع من كيفية مواجهتنا له ، أى أن موقفنا لا ينطلق من الفعل بقدر ما ينطلق من رد الفعل ، قضيتنا المحورية مواجهة العولمة ، والمؤتمرات والندوات والدراسات تتخذ من العولمة موضوعا لها ، فالقضية التى تواجهها تتمثل فى كيفية تحديد موقعنا من هذا النسق أو البناء فرض علينا ، وهكذا تتبدى الإشكالية المحورية . فإذا كانت العولمة أشبه بنسق أو بناء كلى ، أمكن القول بأنه من الطبيعى أن تتخذ من القومية والذاتية موقف العداء والرفض . وبالتالي تبدو العولمة وكأنها ظاهرة تمتلك نظامها الداخلى المتماسك ، ومن ثم فهى تمثل حاجة أساسية للجنس البشرى ، إن لم تكن من وجهة نظرنا ، فإنها من وجهة نظر غيرنا ، أو بعبارة أخرى ، من وجهة نظر الأوصياء علينا ، وعلى العالم ، من وجهة نظر صناع النظام فى العالم ، فليس ثمة معنى للعالم ، لو لم تكن هناك قواعد واضحة له . وفى هذا الصدد نجدنا نردد مرة أخرى ما سبق أن ذكره ليفى شتراوس ، وذكرناه من قبل فى الفصل الثانى من هذه الدراسة . فهو يقول " أنك متى نظرت إلى الانجازات العقلية للجنس البشرى ، كما

سجلت في جميع أنحاء العالم ، فأنتك تلاحظ وجود طابع عام يميل دائما الى تقديم بعض اشكال النظام ، فإذا كان هذا الأمر يمثل حاجة أساسية للنظام في العقل البشرى ، أمكن القول باقتران هذه الحاجة بوجود نظام فى الكون ، مما ينتفى معه القول بوجود حالة من الفوضى الشاملة . البشرية عند ليفى شتراوس لا تحيا بدون نظام أو بناء أو نسق . والنظام العالمى الجديد يبدو وكأنه ذروة ما وصل اليه العقل البشرى فى بحثه الطموح لاكتشاف هذا النظام ، وإذا لم يكن لنا أى دور فى صنعه ، فان شأنه فى هذا شأن أى اكتشاف جديد ، لا يشترط لكى نقبله أن نكون قد ساهمنا فى كشفه . فالإكتشافات العلمية ، ننبر بها ونستخدمها ونستهلكها ، ويصعب علينا أن نرفضها ، بل اتنا نبحث عنها ونتعقبها من منطلق حاجتنا اليها . ولا يهم بعد ذلك تحديد دورنا فى التوصل إليها ، إنها تبدو فى نهاية المطاف وكأنها موجهة للإنسانية ككل ، حتى ولو أحتكر البعض تصديرها وتوجيهها وتحديد السياسات الخاصة بها . وبالتالي فإن الحاجة الى وجود نظام عام شامل للجنس البشرى تتفق مع حاجة العقل البشرى الى إفتراض مثل هذا النظام للكون ، ومتى توصلت البشرية لنظام يتسم بالشمول والكلية ، أصبح عليها أن تتخذه منطلقا لها فى التعامل مع العالم ، ويؤكد هذا اقتران النظام العالمى الجديد بنهاية الايديولوجيا ونهاية التاريخ عند فوكوياما ، أو بعبارة أخرى اقتران النظام العالمى الجديد بالانتصار النهائى والحاسم للرأسمالية على غيرها من الأيديولوجيات ، وهو ما يعنى توصل البشرية إلى نظم فكرية أو ايديولوجية مغايرة للنظام الرأسمالى الليبرالى الذى أثبت تفوقه وانتصاره الساحق على كل النظم الأخرى .

وهكذا يمكن أن نكتشف فى فكر ليفى شتراوس ما يعد من قبيل الأرهاصات الموحية والمؤتمرة فى نشأة مقولة نهاية التاريخ عند فوكوياما . فلا مجال للتغيير أو التطور عند كل من ليفى شتراوس وفوكوياما ، باسم الانتصار الحاسم للرأسمالية

الليبرالية ، وباسم النظام العالمى الجديد أو العولمة ، لا مجال للتغيير أو الرفض أو الإنكار ، بل نحن أمام ما يشبه القانون العلمى الحاسم والنهائى لتفسير كل ظاهرة تواجهنا عند فوكوياما ، وباسم سيادة النسق أو النظام أو البناء ، لا مجال لفعالية الذات الإنسانية بم عزل عن هذا النسق عند ليفى شتراوس . وإذا كنا نفتقد مبدأ النسبية الثقافية والتعددية الفكرية عند فوكوياما ، فإننا - على نحو ما - نفتقد هذا المبدأ ، بصورته الحقيقية وليس بصورته الشكلية ، عند ليفى شتراوس ، مهما قيل عند دفاعه عن هذا المبدأ ، والحق أن ليفى شتراوس قد أثر اتخاذ موقف الصمت والسلامة تجاه العديد من القضايا السياسية - على نحو ما رأينا فى تناول نزعة الايديولوجية المحافظة - مكتفياً بالنظر الى المجتمع البدائى باعتباره أشبه باليوتوبيا الكفيلة بحل كل التناقضات ، فالأمن والسلام هنا فى المجتمع البدائى ، وكأنه لا مجال لتغيير الأوضاع المتردية للعالم المعاصر إلا عن طريق الالتجاء الى مجتمع بعيد عن حركة التاريخ ، رأى ليفى شتراوس أن العالم تتنازعه حضارات وثقافات ، وكل حضارة أو ثقافة لها موقعها ، ولا ينبغى تبعية كل الحضارات لحضارة واحدة دون غيرها ، فالتآزر والحوار بين الحضارات هو ما ينبغى أن نتطلع اليه ، وليس هناك مجال لأفضلية حضارة على غيرها ، لأنه لا يوجد لدينا أى معيار للتفاضل . وهكذا بدا ليفى شتراوس فى صورة المفكر الموضوعى المنصف الذى أعاد الاعتبار لكل حضارات العالم وجعلها تقف جميعاً على قدم المساواة . ولا شك أن مثل هذه الصورة تدفعنا إلى احترامه وتقدير موقفه ، وخصوصاً مشاركته فى مؤتمر ستوكهولم ' تنوعنا الخلاق ' . لكن ..... كيف يكون الخلاص من أزمة الموقف الحضارى الراهن ؟ كيف يمكننا ترجمة موقفه هذا الى صيغة محددة نتعامل بها مع عالم منقسم إلى دول تمتلك أسباب القوة والتقدم والتفوق والسيطرة ، ودول أخرى لارالت ترزخ فى عاداتها وتقاليدھا

وأساطيرها ، وكيف يمكن مواجهة قضايا التنمية في دول العالم الثالث وفقا لموقفه؟ إلا يدعونا موقفه إلى أن نكتفى بالإشارة بفضائل وقيم كل ثقافة وكل حضارة وأبقاء الأوضاع على ما هي عليه دون محاولة تغييرها ؟ فيقتنع كل مجتمع بانجازاته ومكتسباته ، وليس في الإمكان أبدع مما كان . وليبقى كل شيء على ما هو عليه ، ولا يهم بعد ذلك أن كانت التكنولوجيا من نصيب بعض الشعوب والدول ، فالشعوب جميعا ، على اختلاف ألوانها ، حتى البدائية منها ، لها نصيب من المعرفة التكنولوجية في ضوء بنىوية ليفي شتراوس ... بالطبع لا يمكن رفض دعوة ليفي شتراوس الى حوار الحضارات والثقافات ، ولا ننكر ما تنطوى عليه كل حضارة من خصائص وسمات ، لكننا من ناحية أخرى ننادي بتقديم الحضارات ، بل وحققها في التقدم ، خصوصا تلك الحضارات التي ما زالت تحيا بمنطق الاسطورة الذي تجاهله ليفي شتراوس ومنطق الأسطورة كما نراه هو منطق التخلف والتبعية والجمود وقبول الأمر الواقع ، أنه منطق الاستسلام لبنية النظام العالمي . وهي بنية من شأنها استمرار أوضاع المجتمعات النامية والمتخلفة والبدائية على ما هي عليه . وهكذا ينتفى القول بإمكانية قيام حوار وتفاعل حقيقي بين الحضارات والثقافات ، حوار بين الأقوياء والضعفاء ، حوار بين من صاغ وشكل وتحكم ، وبين من خضع وتقبل واستسلم وأنفصل . فإذا ما تحقق مثل هذا الحوار ، فإنني لا أعتقد أنه سيكون متكافئا . وبالتالي ربما بدت نظرية هانتجتون القائلة بالصدام بين الحضارات أكثر دلالة عن العلاقة بين الحضارات والثقافات في ضوء الواقع الراهن. خصوصا إذا أضفنا إليها انعدام الندية الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والعسكرية في عالمنا المعاصر ، فليس يكفي القول مع هانتجتون بأن المصدر الأساسي للصراعات والنزاعات المستقبلية لن يكون سياسيا أيديولوجيا أو اقتصاديا ، بل سيكون ثقافيا حضاريا بالدرجة الأولى ، بل ينبغي أن ندخل في

حسباننا ، فى المقام الاول ، دوافع ومبررات مثل هذا الصدام ، فطالما أنعدمت الندية السياسية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والعسكرية ، أصبح مجال الصدام والصراع أكثر حدة فى المجال الثقافى ، بل قد يصبح هذا المجال هو السلاح الفعال والمجال المتاح أمام الشعوب والمجتمعات المحرومة من بقية مظاهر التأثير العالمى ، وفى عالم لا مجال فيه لمبدأ الندية والمساواة والمعاملة العادلة الواحدة لكل الشعوب ، فلا أعتقد أنه يمكن أن نكتفى بطرح شعارات أخلاقية تنادى بالتعددية واحترام مبدأ النسبية الثقافية ، أو نكتفى بعقد مؤتمر اليونسكو فى ستوكهولم . فلا أعتقد أن صناع النظام العالمى الجديد أو صناع العولمة قد حركتهم دوافع ثقافية أخلاقية بقدر ما حركتهم دوافع ومصالح سياسية وإقتصادية فى المقام الأول .





## هوامش الدراسة

### هوامش الفصل الاول

- Paz, Octavio - Claude levi - strauss. Translated from the Spanish by J.S. Bernstein and Maxine Bernstein  
Cornell University Press - London 1970 pp. 4-5 (١)
- Leach, Edmund, Claude Levi - Strauss. Living books  
New York. 1970 p. 1 (٢)
- Paz, op. cit., p. 4 (٣)
- Gilles Lapouye, Ni dieux ni maitres mais une reupub  
lique des Professeurs, Lire, No. 68 ( April 1981 )  
pp. 47-51 Quoted in David pace, Claude. (٤)
- Levi-strauss. The Bearer of Ashes Routledge & Kegan  
Paul 1983, pp 2-3
- Quoted in David pace, op. cit., 5. (٥)
- Guddihy, John murray. The Ordeal of Civility Freud,  
Marx , Levi-strauss, and the Jewish struggle with  
modernity, New York Basic books 1974. (٦)
- Levi-strauss, Tristes Tropiques, translated by John and  
Doreen weightman. Antheneum. New York 1974 p. 52 (٧)
- Ibid. p. 51 (٨)
- Ibid . p. 52 (٩)
- Ibid. p. 50 (١٠)
- Pace, op. cit. p. 24 (١١)
- Tristes Tropiques. op. cit. p. 58 (١٢)
- Ibid : pp. 56-67 (١٣)
- Ibid . p. 57 (١٤)

- (١٥) روجيه جارودى . نظرات حول الانسان ترجمة د . يحيى هويدى .  
المجلس الاعلى للثقافة ص ٣٠٠ - ٣٠١ .
- (١٦) L. strauss, Tristes Tropiques. op. cit. p. 57
- (١٧) Ibid. pp. 57. 58
- (١٨) Pace op. cit. p. 27
- (١٩) Tristes Tropiques. op. cit. p. 53
- (٢٠) Ibid. p. 59
- (٢١) Ibid . p. 55
- (٢٢) Ibid. p. 59
- (٢٣) Ibid. pp. 292-293
- (٢٤) الحق ان كتابات ليفى شتراوس عن المجتمعات البدائية تكشف لنا عن  
تعاطفه العميق مع ما تتطوى عليه من علاقات انسانية اصيلة وقيم  
وفضائل نفتقدناها فى مجتمعنا المعاصر ولعل دراسته الموسعة عن قبيلة  
النامكوارا خير دليل على ذلك .
- (٢٥) Levis-strauss, Claude, Structural Anthropology.  
Volume 2. Translated from the Franch by Monique  
Lyton. Ba 1976-  
p. 6.
- (٢٦) Ibid.
- (٢٧) Paz. op. cit. pp. 8-9
- (٢٨) Pace, op. cit. pp. 152-153
- (٢٩) Paz. op. cit. pp. 9-10
- (٣٠) Ibid. p. 10
- (٣١) L. Strauss, Structural Anthropolgy op. cit. p. 11

Paz. op. cit., pp. 10-11.	(٣٢)
Pace, op. cit. p. 154.	(٣٣)
Ibid. p. 155	(٣٤)
Leach. op. cit. p. 44	(٣٥)
Petit, Phillp. The concept of structuralism : A Critical Analysis. Gill and Macmillan, 1975. pp. 4-5	(٣٦)
Ibid. pp. 5-6	(٣٧)
Ibid. pp. 6-7	(٣٨)
Ibid. pp. 8-10	(٣٩)

#### هوامش الفصل الثاني

اشلى مونتاغيو . البدائية . ترجمة د . محمد عصفور . عالم المعرفة . الكويت . مايو ١٩٨٢ ص ١٥٨ - ١٥٩ .	(١)
Levi-strauss. C, Tristes Tropiques. op. cit. p. 390	(٢)
Pace op. cit. p. 64	(٣)
Levi-Strauss, Claude Tristes Tropiques. op. cit. p. 296	(٤)
Ibid. p. 299.	(٥)
Ibid. p. 300	(٦)
Pace. op. cit. p. 66	(٧)
Levic, strauss, Structural Anthropology. op. cit. p. 34	(٨)
levi, strauss Tristes Tropiques. op. cit. pp. 390-391	(٩)
Ibid pp. 391-392	(١٠)
ليفى بريل . العقلية البدائية . ترجمة د. محمد القصاص مكتبة مصر ص ٦	(١١)

- (١٢) المرجع السابق ص ٢٢
- (١٣) المرجع السابق ص ٥٢
- (١٤) المرجع السابق ص ٥٣
- (١٥) المرجع السابق ص ٩٧
- (١٦) فرانكفورت وآخرون . ما قبل الفلسفة ترجمة جبرا ابراهيم جبرا . دار مكتبة الحياة . بغداد . ص ١٨ .
- (١٧) أ.كاردينير، أ. برييل . هؤلاء درسوا الانسان . ترجمة د. أمين الشريف دار اليقظة العربية ، بيروت ١٩٦٤ ص ٢٥٠ .
- (١٨) Malinowski, The Foundations of Faith and Morals. London Oxford University Press 1936. P. 34
- (١٩) أ. كاردينير ، أ. برييل . هؤلاء درسوا الانسان ص ٢٦٢
- (٢٠) فرانكفورت وآخرون . ما قبل الفلسفة . ص ٢٠ .
- (٢١) Levi-strauss, Claude, The Savage mind (Chicago) University of Chicago Press. 1966. p. 1.
- (٢٢) Levi - Strauss, Claude, Myth and meaning Schocken Books, New York, 1979. pp. 15-16
- (٢٣) Ibid. p. 16
- (٢٤) هنري والد . البناء والبنائي والبنائية . مقال ترجمة فؤاد كامل مجلة ديوجين . مصباح الفكر العدد الحادي عشر مايو ١٩٧٠ . سجل العرب ص ٢٧ .
- (٢٥) Ibid. pp. 9-10
- (٢٦) Ibid. pp. 12-13
- (٢٧) Pace, op. cit. pp. 93-95

### هوامش الفصل الثالث

- (١) لتفصيل ذلك يمكن الرجوع الى الفصل الثامن عشر من كتاب جون هرمان راندال ( تكوين العقل الحديث ) الجزء الثانى . ترجمة د. جورج طعمة . دار الثقافة بيروت .
- Pace, op cit. pp. 83-86 (٢)
- Ibid. p. 102 (٣)
- Levic-Strauss, Claude, Structural Anthropology. op. cit. pp. 319-320 (٤)
- Ibid pp. 320-321 (٥)
- Ibid. pp. 321-322 (٦)
- Cassirer, Ernst, An essay on man. Bentam Books p. 248 (٧)
- Myth and Meaning. op. cit . pp. 42-43 (٨)
- Structural Anthropology . op. cit. pp. 337-339 (٩)
- Ibid. pp. 343-353 (١٠)
- Ibid. pp. 337-58 (١١)
- ابن قتيبة الشعر والشعراء ط بيروت ١٩٦٤ ص ١٠ - ١١ (١٢)
- ابن رشيق العمدة ٧٤ ط القاهرة ١٩٣٤ (١٣)
- Structural Anthropology. op. cit. p. 324 (١٤)
- Ibid. pp. 338-342 (١٥)
- Ibid. pp. 314-315 (١٦)
- Paz, op. cit. pp. 113-115 (١٧)

Ibid, pp. 115-116	(١٨)
Ibid. pp. 124-125	(١٩)
Ibid. p. 125	(٢٠)
Ibid, p. 126	(٢١)
Pace, op. cit. pp. 96-97	(٢٢)
Ibid. pp. 98-99	(٢٣)
Ibid. p. 121	(٢٤)
Nelson. Hand Tamy . H. (editor). The Anthropological as hero. p. 19	(٢٥)
ونحيل القارئ الى كتاب كارل مانهايم عن الايديولوجيا واليوتوبيا حيث يعرف فيه الايديولوجيا بأنها كل محاولة تستهدف الدفاع عن الوضع الفعلي الراهن دون محاولة تجاوزه او تغييره .	
Sartre, Jean Paul. Search for a method. trans. by Hazel Barnes. Alfred. A. Knope. inc. 1963, New York. p. 181	(٢٦)
Pace. op. cit. pp. 111-112.	(٢٧)
Savage mind. op. cit pp. 245-269	(٢٨)

#### هوامش الفصل الرابع

Paz. op. cit. pp. 127-128	(١)
Ibid. p. 131	(٢)
Ibid. pp. 132-133	(٣)
Ibid. pp. 133-134	(٤)
Ibid. pp. 134-135	(٥)
Ibid. op. cit . 198	(٦)
Ibid. pp. 198-199	(٧)
Ibid. pp. 50-51	(٨)
Ibid. pp. 48-50	(٩)

- Myth and meaning. op. cit. pp. 44-45 (١٠)
- Ibid. p. 45-46 (١١)
- Ibid. p. 49 (١٢)
- Ibid. p. 51 (١٣)
- Ibid. pp. 51-52 (١٤)
- Ibid. pp. 52-53 (١٥).
- راجع ما سبق أن كتبناه تحت عنوان ليفي شتراوس والحنين الرومانسي  
الى المجتمع البدائي . (١٦)
- Paze. op. cit. p. 25 (١٧)
- Ibid. p. 57 (١٨)
- Ibid. pp. 58-60 (١٩)
- انظر ما سبق ان كتبناه في رسالتنا للماجستير عن فلسفة الفن عند  
ارنست كاسيرر عن علاقة الأسطورة بالفن . (٢٠)
- Paze. op. cit. pp. 61-62 (٢١)
- Ibid. p. 63 (٢٢)
- Ibid. pp. 63-65 (٢٣)
- Ibid. pp. 65-66 (٢٤)
- Ibid. pp. 67-68 (٢٥)
- Ibid. pp. 68-69 (٢٦)

## هوامش الفصل الخامس

- Sanche De Gramont, There are no superior societies. (١)  
 in : Claude levi - Strauss. The Anthropologist as Hero,  
 edited by E. Nelson Hayes and Tanya Hayes. The  
 M.I.T Press. Cambridge, Massachusetts, And London,  
 England. 1970. p. 19.  
 Pace. op. cit. pp. 190-193 (٢)  
 Ibid. p. 194 (٣)
- Ibid. pp. 193-194 (٤)  
 Ibid. pp. 194-195 (٥)  
 Sanche De Gramont. op. cit. p. 18 (٦)  
 Leach, Edmund, Levis-Strauss in the Garden of eden.  
 An examination of some recent Dove i the analysis of  
 myth, in , Claude Levis - Strauss, The Anthropologist as  
 hero. pp. 47-49 (٧)  
 Boeselager, ' Wol fhard F., The Soviet Critique of  
 neopositivism translated from the German by T.I.  
 Blakeley Dordrecht., Boston. Reidel Pub. Co., 1975.  
 pp. 54-55 (٨)  
 Ibid. p. 55 (٩)  
 Ibid. pp. 55-57 (١٠)  
 Ibid. p. 57 (١١)  
 Ibid. pp. 58-59 (١٢)  
 Ibid. p. 59 (١٣)



- Ibid. pp. 60-61 (١٤)  
 Ibid. pp. 62-63 (١٥)  
 Ibid. p. 66 (١٦)  
 Ibid. pp. 66-68 (١٧)  
 Ibid. pp. 68-69 (١٨)  
 Marcuse, Herbert. Negations : - Beacon Press Boston : 1969. p. 142 (١٩)

#### هوامش الفصل السادس

- (١) راجع ما نشر بصحيفة الاهرام القاهرية بخصوص مصطلح العولمة ومؤتمر ستوكهولم للسياسات من أجل التنمية ١٠/٤/١٩٨٨
- (٢) اليكسى جورافسكى . الإسلام والمسيحية . ترجمة د. خلف محمد الجراد . سلسلة عالم المعرفة العدد ٢١٥ نوفمبر ١٩٩٦ . ص ١٨-١٩
- (٣) المرجع السابق ص ١٩
- (٤) المرجع السابق ص ٢٠
- (٥) السيد ياسين . الوعى التاريخى والثورة الكونية . جوار الحضارات فى عالم متغير . مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية . الاهرام ط٢ . ١٩٩٦ . ص ١٦٥-١٦٦
- (٦) المرجع السابق ص ١٦٦ - ١٦٧
- (٧) راجع فى هذا الصدد كتاب جورباتشوف البيروسترويك . ترجمة حمدى تبدالجواد القاهرة دار الشروق ١٩٨٨ ، وأيضاً الدراسات التالية د. على الدين هلال ، الواقع الراهن واحتمالات المستقبل ، د. ودودة

بدران ، مفهوم النظام العالمى الجديد فى الأدبيات الأمريكية ، د. حسنين توفيق إبراهيم ، النظام الدولى الجديد فى الفكر العربى ، د. ناصيف يوسف حتى ، أى هيكل للنظام الدولى الجديد ، وذلك بمجلة عام الفكر المجلد الثالث والعشرون العددان الثالث والرابع . يناير / مارس / ابريل / يونيو ١٩٩٥ .

(٨) راجع خطاب بوش فى قاعدة مونتغمري الجوية فى آلاباما فى

١٣/٤/١٩٩٢ دراسة الدكتور / ودودة بدران . مفهوم النظام العالمى فى الأدبيات الأمريكية . مجلة عالم الفكر يونيو ١٩٩٥ ص ٥١ .

(٩) د. محمد مظفر الادهمى . أوروبا فى القرن التاسع عشر . مكتبة

المعارف للنشر والتوزيع . الرباط ١٩٨٥ ص ٦١-٦٣

(١٠) د. عبدالعظيم رمضان . تاريخ أوروبا والعالم فى العصر الحديث الهيئة

العامة للكتاب ١٩٩٧ الجزء الثانى ص ٢٢

(١١) المرجع السابق ص ٢٣

(١٢) المرجع السابق ص ١٩

(١٣) المرجع السابق ص ٢٠

(١٤) المرجع السابق ص ٢٤

(١٥) هـ . أ فيشر تاريخ أوروبا الحديث . ترجمة احمد نجيب هاشم . وديع

الضبيع دار المعارف مصر ١٩٤٦

(١٦) المرجع السابق ص ٥٤٩

(١٧) د. عبدالعظيم رمضان . مرجع سابق ص ٣٩

(١٨) المرجع السابق ص ٦٢

(١٩) المرجع السابق ص ٦٣

المرجع السابق ص ١٨١	(٢٠)
المرجع السابق ص ١٨٣	(٢١)
المرجع السابق ص ١٨٤	(٢٢)
المرجع السابق ص ١٨٥	(٢٣)
المرجع السابق ص ١٨٦ - ١٨٧	(٢٤)
المرجع السابق ص ١٨٨	(٢٥)
المرجع السابق ص ٣٠٩	(٢٦)
المرجع السابق ص ٣١٥	(٢٧)
هـ . أ فيشر . مرجع سابق ٥٤٩	(٢٨)
المرجع السابق ص ٥٥١	(٢٩)
المرجع السابق ص ٥٦٦	(٣٠)
المرجع السابق ص ٥٧١	(٣١)
د . عبدالعظيم رمضان مرجع سابق ص ٣٢١	(٣٢)
هـ . أ فيشر مرجع سابق ص ٥٧٣ - ٥٧٤	(٣٣)
المرجع السابق ص ٥٧٤	(٣٤)
المرجع السابق ص ٥٧٤ - ٥٧٥	(٣٥)
د . عبدالعظيم رمضان تاريخ اوربا والعالم فى العصر الحديث الجزء الثالث ص ٢٦٨	(٣٦)
المرجع السابق ص ٢٦٩	(٣٧)
المرجع السابق ص ١٩٧	(٣٨)
المرجع السابق ص ٢١	(٣٩)

- (٤٠) د . عبدالعزيز حموده . المرايا المحدبة من البنيوية الى التفكيك . عالم المعرفة الكويت . ابريل ١٩٩٨ ص ٢١٦ - ٢١٧
- (٤١) صلاح الدين حافظ . كيف نتفادى الحرب القادمة بين الاغنياء والفقراء . مقال بصحيفة الاهرام القاهرية ١٩٩٢/٥/٤
- (٤٢) مراد ابراهيم اباطة . الدولة غير النووية بين الانصياغ والعصيان مقال بصحيفة الاهرام القاهرية ٢٦-٥-١٩٩٥
- (٤٣) محمد السعيد ادريس . اشكالية الأمن النووى بين العالم الثالث والغرب . صحيفة الخليج الامارتية ١٤/٦/١٩٩٦
- (٤٤) د. اسامة امين الخولى . مقدمة لكتاب العرب والعولمة . بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت الطبعة الاولى يونيو ١٩٩٨ .

## المراجع

أولا : المراجع العربية :

أ - دراسات وترجمات :

١- اسامة امين الخولى (تحرير) العرب والعولمة . بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت ١٩٩٨ .

٢- اشلى مونتافيو . البدائية . ترجمة د. محمد عصفور . عالم المعرفة . الكويت مايو ١٩٨٢ .

٣- اليكس جورافسكى . الاسلام والمسيحية . ترجمة د. خلف محمد الجراد . عالم المعرفة . الكويت . نوفمبر ١٩٩٦ .

٤- السيد ياسين . الوعى التاريخي والثورة الكونية . حوار الحضارات فى عالم متغير . مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية . الأهرام ط٢ . ١٩٩٦ ص ١٦٥-١٦٦ .

٥- جان لاكروا . أضواء على الفلسفة الفرنسية المعاصرة . ترجمة د. يحيى هويدى . د. أنور عبدالعزيز . دار المعرفة ١٩٧٥ .

٦- جون هرمان راندال . تكوين العقل الحديث . الجزء الثانى ترجمة . د. جورج طعمة . دار الثقافة . بيروت .

٧- صامويل هنتجتون . صدام الحضارات - اعادة صنع النظام العالمى . ترجمة طلعت الشايب . دار مسطور ١٩٩٨ .

٨- د. زكريا ابراهيم مشكلة البنية مكتبة مصر ١٩٧٥ .

٩- د. عبدالوهاب جعفر . البنية فى الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها دار المعارف ١٩٨٠ .

- ١٠- د. عبدالعزيز حمودة . المرايا المحدبة . من البنيوية الى التفكيك عالم المعرفة  
ابريل ١٩٩٨ .
- ١١- د. عبدالعظيم رمضان . تاريخ أوروبا فى العصر الحديث ثلاث اجزاء الهيئة  
العامة للكتاب ١٩٩٧ .
- ١٢- د. فؤاد زكريا . الجذور الفلسفية للبنائية . حوليات كلية الآداب جامعة الكويت  
الحولية الاولى ١٩٨٠ .
- ١٣- فرانسيس فوكوياما . نهاية التاريخ وخاتم البشر . ترجمة حسين احمد أمين .  
مركز الأهرام للترجمة والنشر ط ١٩٩٣ .
- ١٤- ليفى بريل . العقلية البدائية . ترجمة د. محمد القصاص مكتبة مصر .
- ١٥- د. محمد الجوهري . تلخيص كتاب سفر التكوين كأسطورة . مجلة عالم الفكر .  
الكويت ١٩٧٤ .
- ١٦- د. محمد مظفر الادهمى اوربا فى القرن التاسع عشر . مكتبة المعارف للنشر  
والتوزيع . الرباط ١٩٨٥ .
- ١٧- ميخائيل جورباتشوف . البيروسترويك . ترجمة حمدى عبدالجواد دار الشروق  
القاهرة ١٩٩٨ .
- ١٨- هانس - بيترمارتين ، هارالد شومان . فتح العولمة . ترجمة د. عدنان عباس .  
سلسلة عالم المعرفة . الكويت - اكتوبر ١٩٩٨ .
- ١٩- هـ . أ فيشر . تاريخ أوروبا الحديث . ترجمة أحمد نجيب هاشم . وديع الضبع  
دار المعارف مصر ١٩٤٦ .

## ب - مقالات بالصحف :

- ١- صلاح الدين حافظ . كيف نتفادى الحرب القادمة بين الأغنياء والفقراء صحيفة الأهرام ١٩٩٢/٥/٤
- ٢- مراد ابراهيم أباظة . الدول غير النووية بين الاتصياح والعصيان صحيفة الأهرام ١٩٩٥/٥/٢٦ .
- ٣- محمد السعيد ادريس . اشكالية الأمن النووى بين العالم الثالث والغرب صحيفة الخليج ١٩٩٦/٦/١٤ .

## ج - دوريات

- مجلة عالم الفكر المجلد الثالث والعشرون . العددان الثالث والرابع يناير / مارس / ابريل / يونيو ١٩٩٥ . أنظر بالعدد الدراسات الوثيقة الصلة بالدراسة وهى دراسات د. على الدين هلال ، د. ودودة بدران د. حسين توفيق ابراهيم . د. ناصيف يوسف حتى .

ثانيا - المراجع الأجنبية :

1. Boeoselager, Wel fhard F , The Soviet Critique of neopositivism translated from the German by T.I Blakoley Dordrecht., Boston. Reidel Pub. Co., 1975.
2. Cassirer, Ernst, An essay an man. Bentam Books 1970.
3. E. Nelson Hayes and Tanys Heyes, editors The Anthropologist as Hero, cambridge, mass. Mit press. 1970.
4. Guddihy, Johan murray. The Ordeal of Civility Freud, Marx, Levi-strauss, and The Jewish struggle with modernity, New York Basic books 1974.
5. Levis-strauss, Claude, Structural Anthrppology. Volume 2. Translated from the French by Monique Lyton. Basic Books, inc., publishers, New York. 1976.
6. Levi-strauss Claude The Savage mind (Chicago) University of Chicago Press. 1966.
7. Levi-strauss, Tristes Tropiques, translated by John and Doreen weightman. Antheneum. New York 1974.
8. Levi-Strauss, Claude, Myth and meaning scohoken Books, New York. 1979.
9. Paz, octavio, Claude. Levi-strauss, Trans. From the spanish by i.s Bernstein and maxine bernstein corneil university Press. London . 1970



10. Malinowski, The foundations of Faith and Morals. London Oxford University Press 1936.
11. Marcuse, Herbert. Negations :- Beacon Press : Boston : 1969.
12. Paz, Octavio-Claude Levi - Strauss. Translated from the Spanish by J. S. Bernstein and Maxine Bernstein Cornell University Press - London 1970.
13. Leach, Edmund, Claude Levi-Strauss. Living books New York . 1970.
14. Petit, Philip. The concept of structuralism : A Critical Analysis. Gill and Macmillan, 1975.
15. Pace, David. : Claude levi-strauss : The Bearer of Ashes Routledge & Kegan paul. London. 1983.
16. Sartre, Jean Paul. Search for a method. trans, by Hazel Barnes, Alfred A Knope, inc. 1963, New York.





## المحتويات

٣	إهداء .....
٥	تصدير الطبعة الاولى .....
٧	تصدير الطبعة الثالثة .....
	الفصل الاول
٩	ليفى شتراوس والتمرد على الفلسفة .....
	الفصل الثانى
٣٧	ليفى شتراوس والحنين الى المجتمع البدائى .....
	الفصل الثالث
٦٣	ليفى شتراوس وحركة التاريخ .....
	الفصل الرابع
٩٣	العقل والعاطفة عند ليفى شتراوس .....
	الفصل الخامس
١٢٥	ليفى شتراوس ونزعتة الايدولوجية .....
	الفصل السادس
١٥٣	البنىوية والعولمة فى فكر ليفى شتراوس .....
٢٠٧	هوامس الدراسة .....
٢١٩	المراجع .....





يسعد دار الحضارة للطباعة و النشر و التوزيع أن تقدم للقارئ العربى تلك الدراسة الهامة عن ( البنيوية و العولمة فى فكر كلود ليفى شتراوس ) وهى الدراسة التى سبق أن حصل عليها كاتبها .

على جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة الحديثة و المعاصرة عام ١٩٨٧ تحت عنوان ( كلود ليفى شتراوس و الحضارة المعاصرة ) .  
و اذا كانت الدراسة الحالية التى بين أيدي القراء بعنوانها الحالى ؛  
قد تناولت بعدا هاما يرتبط بقضية العولمة ؛ فان هذه القضية لم تكن منفصلة عن الدراسة السابقة بل كانت مرتبطة بها على نحو ما ؛ من خلال نظرة نقدية قدمها الكاتب لفكر كلود ليفى شتراوس حاول فيها الكشف عن المضامين الحقيقية الكامنة وراء دفاعه عند مبدأ النسبية الثقافية .

الناشر